vue de réflexion théologique

14

1980

Royaume de Dieu et Société



crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription du mot hébreu "sagesse".

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou 'de toute ton intelligence') et de toute ta force." (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en "sagesse". C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnait en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Imprimé en Belgique par Mercurius, Anvers.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon

Introduction

Royaume de Dieu et société !

Un problème qui date du début de l'Eglise et que l'on peut retrouver tout au long de son histoire.

Un problème que certains chrétiens qui se voulaient fidèles à l'Evangile n'ont pas vu, mais qui, pour d'autres chrétiens qui se voulaient aussi fidèles, est devenu le tout du message chrétien.

Ce numéro spécial n'a pas la prétention de faire le tour du débat. Beaucoup d'options défendues aujourd'hui ne sont pas représentées dans les articles.

Il ne veut pas non plus exprimer une position unifiée, fortement structurée.

Les articles présentés ici sont divers, parfois contradictoires. La position exigeante de J. Ellul n'est pas celle de la philosophie réformée présentée par P. Courthial, et la "non-violence évangélique" d'un J.H. Yoder ne peut être simplement identifiée à la pensée exprimée par K. Runia.

Pourtant, tous seraient d'accord, et l'article d'A. Biéler le rappelle, pour reconnaitre la responsabilité sociale du chrétien. Tous souhaitent que 'la justice règne dans la société, que les hommes se réconcilient et qu'ils soient libérés de toutes les sortes d'oppressions'. Tous reconnaissent que, 'si l'action sociale n'est pas l'évangélisation et si le salut n'est pas la libération politique, (...) l'évangélisation et l'engagement socio-politique font tous deux partie de notre devoir chrétien'.

Le chapitre 5 de la Déclaration de Lausanne, "la responsabilité sociale du chrétien", dont sont extraites ces citations, se trouve intégralement reproduit dans l'article de K. Runia "le Royaume de Dieu et la société", publié dans ce numéro. Ce chapitre exprime le consensus à propos du fondement sur lequel tous construisent. Les diversités théologiques et philosophiques, la diversité des traditions et des expériences historiques, expliquent les différences dans la construction.

La richesse de la réflexion actuelle, aux quatre coins du monde, est encourageante. Des livres, des journaux paraissent, des mouvements se forment. Notre espoir, c'est que nos lecteurs puissent prendre connaissance de cette richesse et mieux réfléchir eux-mêmes à ces problèmes qui concernent leur comportement personnel dans la société qui est la nôtre.

Le Royaume de Dieu et la Société

par

Klaas Runia

Professeur de théologie pratique à la

Theologische Hogeschool van de Gereformeerde kerken

à Kampen (Pays-Bas)

Pour beaucoup de chrétiens la relation entre le Royaume de Dieu et la société humaine est, de nos jours, une question brûlante. En fait ce sujet est l'un des plus débattus de notre époque. Les chrétiens sont très divisés à ce sujet et cette oposition ne correspond en aucune façon à l'ancienne discussion qui divisait orthodoxes et libéraux. Bien que beaucoup de ceux qui sont engagés profondément dans les questions sociales et politiques se fassent les avocats d'une certaine théologie libérale, on ne peut pourtant décréter que l'engagement politique équivaut au libéralisme théologique. Cela est d'ailleurs vrai pour l'équivalence inverse. S'il est vrai que beaucoup d'évangéliques critiquent l'engagement social et se font les défenseurs d'une position "verticale", il serait par trop simpliste de dire que la position évangélique équivaut au verticalisme. Les divergences actuelles ne correspondent pas aux oppositions traditionnelles et il faut être très prudent lorsque l'on emploie les "étiquettes" anciennes pour caractériser les nouvelles positions.

Le sujet de la discussion tourne autour de la question : quelle est la tâche de l'Eglise concernant les problèmes de notre société moderne ? D'après bon nombre de chrétiens, l'Eglise n'a qu'une seule tâche : annoncer la Parole de Dieu, c'est-à-dire donner la nourriture et une direction spirituelles à ceux qui entendent cette Parole. Généralement ces chrétiens ne nient pas que les croyants ont individuellement des responsabilités sociales et politiques, mais ils disent que ce n'est pas celles de l'Eglise en tant que "Corps du Christ". Naturellement l'Eglise doit expliquer les principes généraux, définissant la tâche de l'Etat et les devoirs des chrétiens envers l'Etat, mais elle ne doit pas être engagée dans le combat politique ou social.

D'autres chrétiens cependant croient sincèrement que l'Eglise elle-même a une responsabilité politique.

Naturellement parmi ces derniers les opinions ont des nuances variées. Quelques-uns croient que l'Eglise a pour devoir de projeter toute la lumière de la Parole de Dieu sur ces questions concrètes de la vie politique et sociale, et, quand et où cela est nécessaire, qu'elle doit affirmer énergiquement sa position. Par exemple, ils citent la Déclaration Barmen de 1934, composée par l'Eglise dite "confessante", face aux déclarations totalitaires du Troisième Reich et à l'asservissement qui en découlait pour les chrétiens allemands. Très souvent les mêmes chrétiens croient aussi que l'Eglise doit prendre des mesures appropriées. D'autres vont encore plus loin et pensent que l'Eglise, si nécessaire, doit même s'engager dans les activités révolutionnaires. Par exemple nous mentionnerons le Fonds Spécial attribué au Programme pour combattre le Racisme, avec lequel le C.O.E. prête assistance aux mouvements extrémistes de libération en Afrique du Sud.

On admet que cette aide n'est fournie que pour des besoins humanitaires, mais il n'en demeure pas moins que de cette façon l'Eglise elle-même se lie directement aux mouvements révolutionnaires. Des idées analogues sont propagées par les avocats de la théologie dite "politique", de la théologie de la révolution et de la théologie de la libération.

A cause de ces grandes divergences d'opinions toute cette question est devenue très brûlante pour les chrétiens d'aujourd'hui. Et par-derrière se pose la question : quelle est la nature du Royaume de Dieu, dont Jésus a annoncé la venue, cette venue qui a réellement commencé dans sa personne et dans son œuvre ? Ce Royaume est-il une réalité purement spirituelle, sans connection avec des sujets aussi temporels que les activités politiques et sociales, ou bien a-t-il un message concernant notre engagement politique et social ? Si c'est le cas, quel est ce message ? Ou faut-il aller plus loin et dire que nos activités sociales et politiques sont parties intégrantes du Royaume ?

Avant de creuser ces questions il est peut-être utile d'apporter quelques données historiques. Car, bien que ce problème semble être purement contemporain, en réalité ce n'est pas le cas. Tout au cours de l'histoire, l'Eglise chrétienne a débattu ces problèmes et l'on a suggéré et apporté plusieurs solutions. Dans la première partie de cet exposé nous mentionnerons brièvement quelques-unes de ces solutions.

I. Notes historiques

1. Le point de vue catholique romain

L'Eglise catholique romaine au moyen-âge, suivant une ligne de pensée que nous trouvons déjà dans les écrits des pères de l'Eglise, comme St. Augustin, a identifié le Royaume de Dieu avec l'Eglise. Dans la bulle fameuse *Unam sanctam* (1302) le Pape Boniface VIII déclara que "l'épée temporelle" et "l'épée spirituelle" étaient toutes deux confiées à l'Eglise. L'épée spirituelle naturellement était dans la main du clergé, tandis que l'épée temporelle était donnée aux autorités séculières, mais celles-ci devaient en faire usage au nom de l'Eglise et sous sa direction. Moins importante, l'épée temporelle était soumise à la spirituelle, qui n'était elle-même soumise qu'au jugement de Dieu. L'autorité de la puissance spirituelle était divinement accordée à Pierre et à ses successeurs et c'est pourquoi, pour obtenir le salut, il était nécessaire que chaque homme soit soumis au Pape qui est le Vicaire de Christ sur la terre.

La conséquence naturelle de cette attitude est que toute la société, y compris l'Etat, est soumise à l'Eglise, ce qui mène à une cléricalisation de la vie.

2. Le point de vue de Luther

Luther rejeta le point de vue de l'Eglise catholique romaine. En opposition il développa la doctrine des deux royaumes ou des deux règnes. D'une part, il y a le Royaume de Christ, d'autre part le royaume de ce monde. Le premier se préoccupe de l'Evangile et du règne du St. Esprit. Il veut libérer l'homme du pouvoir du péché et de la mort. Dans ce royaume l'homme vit par la foi et ses actions sont déterminées par le commandement d'amour. Le royaume de ce monde, pour sa part, comprend l'Etat, la société, le travail et la vocation. Les actions sont déterminées par la justice plutôt que par l'amour.

Il faut ajouter que pour Luther, il n'y a pas de séparation absolue entre les deux royaumes. Dieu est Seigneur des deux royaumes mais il dirige chaque royaume de façon différente. Le royaume de ce monde n'est pas identique au royaume du mal. Le monde est la création de Dieu, même si cette création est menacée et touchée par le péché.

A travers cette distinction, Luther voulait éviter la cléricalisation de la vie. Il n'a jamais pensé que le royaume de ce monde était en dehors des commandements de Dieu. Prenant son point de départ dans le *Corpus Christianum* existant, il continua avec l'espoir que les chefs politiques et que les responsables de la société agiraient devant Dieu en accord avec leurs responsabilités.

Par la suite cette distinction devint une séparation qui porta préjudice aux deux royaumes. D'une part, la religion devint une affaire privée et personnelle, concernant l'individu seul. La foi n'a de conséquences que sur le plan privé. La tâche de l'Eglise aussi est limitée sur le même plan que la foi. Elle ne concerne que la vie spirituelle des membres de l'Eglise. Le résultat de ce point de vue fut que, par son silence, l'Eglise devint l'alliée de l'Etat et soutint ainsi l'ordre établi, même lorsqu'il était injuste. Cette situation est bien exprimée par la formule : "le trône et l'autel". Le revers de la médaille était que les autres domaines de la vie devinrent virtuellement autonomes, c'est-à-dire ayant leurs propres lois. Les décisions dans le domaine de l'Etat et de la société en général ne furent plus soumises au message de la Bible, mais déterminées par les arguments de la raison et, en particulier répondaient à cette question : "Est-ce que cette action est utile ou non ?". Typique de ce point de vue est le fameux télégramme de l'Empereur Guillaume II, après que le socialiste chrétien Adolphe Stöcker ait été démis de sa fonction de prédicateur à la Cour de Berlin : "Stöcker n'est plus — le christianisme social est un non-sens. Les ministres de la religion devraient prendre soin des âmes de leur congrégation et s'occuper de charité, mais laisser la politique à d'autres, car elle ne les concerne pas [1]."

Si je ne me trompe pas le piétisme allemand a généralement suivi ce conseil. En particulier grâce au travail des missions intérieures il s'est beaucoup occupé d'aide aux nécessiteux. Il ne s'est pas contenté d'apporter l'Evangile au peuple, mais s'est aussi activement engagé dans des activités charitables. Il ne discerna pas cependant le fait que des changements importants devaient être apportés dans toute la structure de la société, et ainsi, malgré des efforts remarquables, il maintint en réalité le *statu quo*.

3. Le point de vue de Calvin

L'attitude de Calvin fut très différente. Dans tous ses écrits il met l'accent sur la seigneurie du Christ. Christ n'est pas seulement la tête de l'Eglise, mais il est aussi le Roi du monde entier. Le monde, créé par Dieu, est destiné à être "le théâtre de sa gloire", mais dans sa totalité il est aliéné de Dieu à cause du péché. Dieu, cependant, n'a pas livré le monde au péché, et à la destruction, mais a décidé de le re-créer en son Fils Jésus-Christ. Par la croix, il a réconcilié le monde avec lui-même, et ayant exalté son Fils, il lui a donné toute autorité sur terre et dans le ciel. Le centre visible du Royaume de Christ sur la terre est l'Eglise.

Cependant l'Eglise n'est pas simplement identifiable au Royaume. Ce dernier est beaucoup plus vaste que l'Eglise. "Toutes choses sont soumises au Royaume de Dieu ; rien n'en est exclu.

[1] Gerhard Iber, *Gesellschaft-Politik-Kirche*, 1975, 16.

Il n'y a rien dans le monde entier ni dans tous les domaines de la vie de ce monde qui ne soit en rapport avec le Royaume de Dieu[2]". Mais tout cela n'est pas encore visible. Calvin était très conscient de la nature eschatologique du Royaume. La pleine révélation du Royaume est encore à venir. Mais des signes de ce Royaume sont visibles dans l'obéissance des nations et de leurs chefs à la loi de Dieu. C'était aussi son idéal pour Genève. La théocratie qu'il défendait avait pour but d'établir à Genève une manifestation visible de la seigneurie du Christ dans la vie de la société.

Ces idées fondamentales de Calvin ont profondément influencé ses successeurs.

Au 19ème s. elles furent reprises avec enthousiasme aux Pays-Bas, par le Dr. Abraham Kuyper et ceux qui suivaient sa doctrine. Kuyper a écrit trois gros volumes, *Pro Rege* dont le titre est significatif. A l'occasion de l'ouverture de l'Université Libre, en 1880, il prononça un discours sur la *Souveraineté sur le Monde*, dans lequel il affirmait : "Il n'y a pas un pouce dans aucune sphère de cette vie, dont le Christ, Seigneur souverain de l'univers, ne dise : C'est à moi !" Comme le terme "la souveraineté sur le monde" l'indique, Kuyper rejetait toute idée de suprématie de l'Eglise. De même que l'Eglise, est directement soumise à l'autorité du Christ qui en est la tête, de même les autres sphères de la vie sont directement sous son contrôle, car il est le Roi auquel Dieu a donné toute autorité. Afin de pouvoir influencer tous les domaines de la vie pour le Christ-Roi, Kuyper et ses élèves fondèrent toute une série d'organisations chrétiennes ayant trait à l'éducation, la politique, l'action sociale, la transmission par les ondes, etc.

4. Le point de vue de la Réforme Sociale

Quelques chrétiens de la Réforme du 16ème siècle, dite de l'aile gauche, adoptèrent un tout autre point de vue. Nous pensons à Thomas Münzer, un des instigateurs et chefs de la révolte des paysans, et à l'aile révolutionnaire des Anabaptistes qui, sous la direction de Jean de Leyde, essayèrent d'établir le Royaume de Christ à Münster. Il est évident que le Royaume de Dieu a une place centrale dans leur pensée, mais ils exagérèrent la nature théocentrique et eschatologique de ce Royaume. Conduits par un esprit d'anticipation révolutionnaire ils essayèrent de l'établir *hic et nunc* et par leurs propres efforts. L'ordre politique et social existant devait être renversé afin que sur ses ruines puisse s'établir un nouvel ordre : celui du Royaume de Dieu, celui de la Nouvelle Jérusalem.

Cette ligne de pensée est de nouveau assez en vogue de nos jours, surtout dans la théologie de la révolution et dans les diver-

[2] G. Brillenburg Wurth "Calvin and the Kingdom of God", in *John Calvin Contemporary Prophet*, ed. by Jacob T. Hoogstra, 1959, 115.

ses théologies de la libération. Quelles que soient leurs différences internes, elles sont toutes d'accord sur ce point : l'ancien ordre établi qui opprime le pauvre et l'économiquement faible doit être renversé au nom de Jésus-Christ dont le Royaume est un royaume de *shalom* pour tous. Des idées analogues jouent un rôle important dans la théologie du C.O.E., surtout depuis la Conférence "Eglise et Société", Genève 1966.[3]

5. L'Evangile Social

"L'évangile Social" du 19ème s. et du commencement du 20ème s. est le fruit du mariage de la philosophie libérale et de la théologie libérale. L'idée de Royaume de Dieu a joué un rôle capital dans sa pensée, mais elle est entièrement basée sur des termes humanistes : il s'agit de la Fraternité entre les hommes qui doit être réalisée sur la terre par l'homme lui-même. Le royaume est "l'ordre social idéal, sa règle d'or est la règle de vie, et l'esprit de service et d'aide mutuelle règne en maître. C'est l'économie parfaite que Dieu a prévu pour l'humanité ; l'ordre actuel de notre société devra petit à petit se transformer pour y adhérer complétement."[4] Ce point de vue détermine aussi la tâche de l'Eglise. D'après Rauschenbusch, "le but principal de l'Eglise dans le passé a été le salut des individus. Mais sa tâche urgente maintenant n'est plus le souci de l'individu. Elle doit se débarrasser d'un système économique antique et immoral, rejeter des lois, des coutumes, des maximes et des philosophies héritées d'un passé mauvais et despotique ; elle doit créer des relations justes et fraternelles entre les groupes et classes de la société ; elle doit ainsi poser un fondement social sur lequel l'homme moderne peut vivre individuellement et travailler de telle façon que ses meilleurs intincts en lui ne soient pas brimés. La foi chrétienne que nous avons héritée s'occupait de l'individu, désormais sa tâche est de s'occuper de la société."[5]

6. Le point de vue des évangéliques

Je le mentionne séparément car nous ne pensons pas qu'il entre dans aucune des catégories précédentes. En fait il est difficile de le placer dans une catégorie quelconque, car il comporte beaucoup de nuances et de définitions différentes.

Si notre vision est correcte, les évangéliques allemands ont été profondément influencés par le point de vue de Luther et par les idées qui en résultèrent et qui furent à la base du Piétisme alle-

3 Cf. mon article "Theological Problems concerning the WCC's 'Programme to Combat Racism", in *The Nature of the Church and the Role of Theology*, publié par Jonrad Raiser et Klaas Runia, pp. 48-64.

4 L. Berkhof, *The Kingdom of God*, 1951, 62.

5 L. Berkhof, op. cit. 68.

mand. Dans le monde anglo-saxon les évangéliques ont une attitude différente encore. Ici il y a une longue tradition qui cherche à appliquer le message biblique pour corriger les maux de la société. En Angleterre et aux Etats-Unis, les évangéliques semblent avoir grandement perdu leur ferveur sociale. Leur éthique est centrée plutôt sur le bien de l'individu. Contrairement à ceux qui défendent l'Evangile Social, ils insistent sur la nécessité de la régénération personnelle comme condition absolue d'une transformation quelconque de la société. Ils sont profondément convaincus que les difficultés de la société ne peuvent être résolues de façon permanente à moins qu'il y ait une transformation de chacun des ses membres. La racine du mal en l'homme ne peut être arrachée que si chacun s'approprie individuellement la rédemption accomplie par Jésus-Christ.[6] Sans doute ont-ils eu raison en insistant sur ce point de s'opposer ainsi à l'idéologie de l'Evangile Social. Mais malheureusement ils ne sont pas allé au-delà de cette protestation. Ils ne se sont pas attaqué énergiquement aux méfaits de la société. Généralement ils ont accepté la société comme elle était et ont concentré leurs efforts sur la conversion des pécheurs individuels. C'est surtout après la Deuxième Guerre mondiale qu'un changement eut lieu parmi les "nouveaux évangéliques", comme Carl F.H. Henry aux Etats-Unis et H.F.R. Catherwood en Angleterre. Une nouvelle tendance importante est apparue au Congrès de Lausanne sur l'Evangélisation Mondiale de 1974. Nous la trouvons dans la section 5 de la Déclaration sur la responsabilité sociale du chrétien. A cause de l'importance de ce texte, nous rapportons le paragraphe en entier :

"Nous affirmons que Dieu est à la fois le Créateur et le Juge de tous les hommes : nous devrions par conséquent désirer comme lui que la justice règne dans la société, que les hommes se réconcilient et qu'ils soient libérés de toutes les sortes d'oppressions. L'homme étant créé à l'image de Dieu, chaque personne humaine possède une dignité intrinsèque quelle que soit sa religion ou la couleur de sa peau, sa culture, sa classe sociale, son sexe ou son âge ; c'est pourquoi chaque être humain devrait être respecté, servi et non exploité. Là aussi nous reconnaissons avec humilité que nous avons été négligents et que nous avons parfois considéré l'évangélisation et l'action sociale comme s'excluant l'une l'autre. La réconciliation de l'homme avec l'homme n'est pas la réconciliation de l'homme avec Dieu, l'action sociale n'est pas l'évangélisation, et le salut n'est pas une libération politique. Néanmoins nous affirmons que l'évangélisation et l'engagement socio-politique font tous deux partie de notre devoir chrétien. Tous les deux sont l'expression nécessaire de notre doctrine de Dieu et de l'homme, de l'amour du prochain et de l'obéissance à Jésus-Christ. Le message du salut implique aussi un message de

[6] Cf. Millard Erickson, *The New Evangelical Theology*, 1968, 179.

jugement sur toute forme d'aliénation, d'oppression et de discrimination.

Nous ne devons pas craindre de dénoncer le mal et l'injustice où qu'ils soient. Lorsque les hommes acceptent Christ, ils entrent par la nouvelle naissance dans son Royaume et ils doivent rechercher, non seulement à refléter sa justice, mais encore à la répandre dans un monde injuste. Le salut dont nous nous réclamons devrait nous transformer totalement dans notre façon d'assumer nos responsabilités personnelles et sociales. La foi sans les œuvres est morte."[7]

Il est presque naturel de poser ici la question : "Pourquoi y a-t-il tant d'opinions différentes sur cette question, que ce soit au cours de l'histoire ou de nos jours ? Le message du Nouveau Testament est-il si obscur ?" Dans la seconde partie de cet exposé nous parcourerons rapidement l'enseignement du Nouveau Testament.

II. Le message du Nouveau Testament

Tous les évangiles sont formels à ce sujet : le message du Royaume de Dieu constituait le centre même de la prédication de Jésus. Marc nous dit que Jésus commença sa prédication par le message suivant : "Les temps sont accomplis, le Royaume de Dieu est proche ; repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle" (Mc 1.14). Il est impossible de donner une définition exacte du terme "le Royaume de Dieu", mais nous pouvons, sans danger, affirmer que le message de ce Royaume signifiait l'annonce de la rédemption totale, de la libération. Dieu lui-même va faire un monde nouveau, un monde où il n'y aura plus de place pour le péché ni pour les conséquences du péché (maladie, chagrin, faim, puissance des démons, etc.). C'est un Royaume où habite la vraie paix, la paix entre Dieu et l'homme, la paix entre les hommes eux-mêmes. Un royaume où règnera la vraie justice. Le pauvre ne sera plus opprimé et l'affamé sera rassasié. Un royaume où ne séviront plus ni la maladie ni la mort. Un royaume plein de *shalom* pour tous.

Avec énergie Jésus affirme que ce royaume vient de Dieu. Il n'est pas le résultat d'activités humaines mais l'œuvre de Dieu lui-même. Dieu l'établira. Oui, dit Jésus, Dieu l'établit maintenant déjà. Il le fait au travers des activités de Jésus. Lorsqu'il répond à la question de Jean Baptiste "Es-tu celui qui doit venir ?" (*ho erchomenon*) Jésus dit "Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez. Les sourds entendent, les morts ressuscitent et

[7] *Let the Earth hear his Voice*, 1975, pp. 4, 5.

la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres" (Mt 11.4, 5 ; cf. Lc 4.18, 19). A un autre moment Jésus dit : "Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, le Royaume de Dieu est donc venu vers vous" (Lc 11.20). C'est pourquoi, à juste titre, Origène décerne au Christ le titre de *autobasileia.* Etant le Messie donné de Dieu, il appelle le peuple à entrer dans le Royaume de Dieu en se repentant de ses péchés, en acceptant son pardon et en le suivant.

Pour nous qui avons toujours connu ce message, il est difficile de réaliser combien il était révolutionnaire pour les gens qui l'entendaient. Par sa prédication et par ses actions Jésus renverse toutes les notions. Il n'est pas du côté de la justice, c'est-à-dire de ceux qui se considèrent justes parce qu'ils suivent la loi de Dieu (les pharisiens et les scribes) mais il offre le pardon aux pécheurs, "car ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin du médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs" (Mc 2.17 ; cf. Mt 9.12 ; Lc 5.31). C'est pourquoi il se met à table avec ceux qui sont méprisés de tous : les publicains, car ils sont précisement parmi ces gens qui ont besoin de lui. Oui, le ministère de Jésus est vraiment révolutionnaire.

Et cependant Jésus n'a jamais appelé à ce que nous appelons aujourd'hui "une révolution", c'est-à-dire au renversement de l'ordre établi. Il met en garde contre les grands dangers de la richesse, mais il ne fait aucun effort pour supprimer les causes de pauvreté. Il ne prend pas le parti des zélotes contre l'oppression romaine. En d'autres termes, il ne tire pas de conséquences sociales ou politiques de sa prédication du Royaume. De même Paul et les autres apôtres n'ont pas réclamé l'abolition de l'esclavage. Paul même demande aux croyants de Rome d'être soumis "aux pouvoirs existants" c'est-à-dire au pouvoir de Néron !

Ainsi il est très clair que l'Evangile prêché par Jésus n'est *pas* un programme social ou politique. C'est quelque chose de tout différent. Quelque chose qui va beaucoup plus profond. C'est le message unique qui nous révèle que Dieu veut faire prendre à l'homme un nouveau départ. Au lieu de condamner et de détruire l'homme qui s'est rebellé contre son Créateur, Dieu offre une nouvelle vie en Jésus-Christ. Tel est ce message qui nous surprend au-delà de toute compréhension. Quiconque le reçoit et accepte Jésus-Christ comme son Rédempteur est transformé en une nouvelle créature. Comme le dira Paul : Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature (une *kaine ktisis*) (2 Co 5.17 ; cf. Rm 16.6 ; Ga 6.15). Naturellement il en découle des conséquences pour toute notre conduite, mais nous ne pourrons jamais oublier que ce sont des conséquences : le don vient en premier. L'indicatif précède l'impératif : "Mon fils, tes péchés sont pardonnés" (Mc 2.6). C'est pourquoi la première tâche de l'Eglise est de proclamer ce message-là (voir le dernier grand commandement d'évangéliser toutes les nations, dans les évangiles et dans

Actes 1). C'est aussi ce que les apôtres ont fait. Lorsque Paul arriva chez les Corinthiens il décida de ne rien savoir parmi eux, si ce n'est Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié (1 Co 2.2. ; cf. 1.18, 23, 24, 30). Dans sa seconde lettre à la même congrégation, il appelle son ministère : un ministère de la réconciliation (2 Co 5.18). "Nous sommes ambassadeurs pour Christ, comme si Dieu exhortait par nous : nous vous en supplions au nom de Christ : soyez réconciliés avec Dieu !" (v. 20). Il est évident que les apôtres ne se lassèrent jamais de prêcher ce message.

Naturellement un tel message a des *répercussions* sur la vie de ceux qui l'acceptent. L'indicatif est suivi de l'impératif. Nombre de fois Jésus appelle les homme à le "suivre". Toutes les épîtres se terminent par des exhortations à mener une vie nouvelle "digne de la vocation qui vous a été adressée" (Ep 4.1).

Mais quels sont les prolongements de ces conséquences ? S'appliquent-ils seulement à la vie du croyant individuel et à la vie commune de la congrégation ou s'étendent-ils aussi aux divers domaines de la politique et de la société dans son ensemble ? A notre point de vue, on doit répondre par l'affirmative à la dernière question. Il est vrai que Jésus lui-même n'a jamais appelé les hommes à une action politique ou sociale. Mais d'autre part nous devons souligner que le ministère de Jésus, dans ses paroles et dans ses actions, contient *un élément tout à fait critique quant à l'ordre établi* dans notre société. Par moment Jésus condamne avec énergie les injustices sociales de son temps. Dans la version de Luc du Sermon sur la Montagne, nous lisons ces paroles adressées aux riches de cette époque : "Malheur à vous riches, car vous avez votre consolation. Malheur à vous qui êtes rassasiés, car vous aurez faim. Malheur à vous qui riez maintenant, car vous serez dans le deuil et dans les larmes" (Lc 6.24, 25). Et il dit aussi lors de la même occasion : "Heureux, vous qui êtes pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous ! Heureux vous qui avez faim maintenant, car vous serez dans la joie" (Lc 6.20, 21). Nous ne voulons pas dire que ces déclarations ont une portée uniquement sociale. Et pourtant nous pensons aussi que serait une erreur de les interpréter dans un sens purement spirituel. Ridderbos dit justement de l'expression "les pauvres" qu'elle a un sens social et d'éthique religieuse. C'est aussi le sens de ce mot dans l'Ancien Testament, surtout dans Psaumes et chez les prophètes. Les pauvres "représentent ceux qui sont particulièrement opprimés, ceux qui souffrent sous la puissance de l'injustice et qui sont abusés par ceux qui ne considèrent que leurs propres avantages et pouvoir. Ils sont cependant aussi ceux qui, en même temps, demeurent fidèles à Dieu et attendent leur salut de son seul Royaume."[8] Autrement dit le concept "les pauvres", tel qu'il est utilisé dans les évangiles comporte une double signification et nous ne comprendrons vraiment ce terme que dans la me-

8 H.N. Ridderbos, *The coming of the Kingdom*, 1962, 188 ff.

sure où nous la garderons constamment en mémoire. Cependant cela signifie aussi que ce terme implique certaines conséquences dans les relations sociales dans ce monde. En fait, nous voyons cela dans le comportement de Jésus lui-même. Il s'associe, tout particulièrement, avec ceux qui composent les couches les plus méprisées de la société et il ne refuse pas de partager son repas avec les rejetés de son époque, entre autres les publicains.

Parallèlement *l'ordre politique* est aussi critiqué, à la lumière du Royaume tel que Jésus l'annonce et le manifeste. Une fois encore nous devons remarquer que Jésus ne condamne jamais explicitement l'occupation de son pays, ni l'oppression de la nation par les Romains. Cependant pour tous les auditeurs attentifs, il était clair que la prédication de Jésus contenait une critique très nette de la situation existante. En fait dans les évangiles, nous lisons que les gens comprirent ainsi son message. Plus d'une fois les foules cherchèrent à le faire Roi, sans doute dans l'espoir que Jésus les libère de l'oppression romaine. Mais Jésus refusa constamment de céder à leur désirs. Pourquoi ? Justement à cause de ce Royaume, dont il annonçait la venue. C'est le Royaume de *Dieu*. Dieu lui-même remettra les choses en ordre. Il refera un monde dans lequel il n'y aura plus d'oppression. Pour le dire avec les mots du *Magnificat* "Il renversera les puissants de leurs trônes et il élèvera les humbles" (Lc 1.52). Pour cette raison Jésus refusa constamment de prendre lui-même les choses en main, et de mettre en train une espèce de révolution politique et sociale.

On peut dire la même chose de *Paul*. Dans ses écrits un élément critique de la situation est nettement présent. On peut trouver ici le concept de la liberté chrétienne. En rapport avec ce concept, il écrit. "Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a ni esclave, ni libre ; ni homme ni femme, car tous vous êtes un en Jésus Christ" (Ga 3.28). On peut penser ici à l'idée du "Christ cosmique" comme nous le trouvons dans les lettres aux Ephésiens et Colossiens. Dans ces lettres il doit défendre la portée de la religion chrétienne qui embrasse tous les domaines, contre une hérésie qui veut limiter le pouvoir du Christ à ce qui est du domaine spirituel. Dans ce contexte l'apôtre écrit que Dieu a tout mis sous ses pieds et qu'il l'a placé comme chef à la tête de toutes choses (Ep 1.22) ou bien il parle de la réconciliation (pacification) de toutes choses (*ta panta*) en Christ (Col 1.20). Cependant Paul, non plus, n'appelle jamais les croyants à rejeter l'ordre existant.

Peut-être pouvons-nous *résumer* l'enseignement du Nouveau Testament de la façon suivante. L'évangile du Royaume est l'annonce d'un nouvel ordre de choses, que Dieu lui-même apportera. Jésus par sa personne et son œuvre anticipe l'œuvre du Royaume. En effet en lui, par les actions de Dieu, l'œuvre immense de libération du monde a déjà commencé. Maintenant qu'il a été exalté à la droite de Dieu, il poursuit cette libération du

haut du ciel. Par la prédication de l'évangile et l'œuvre du Saint-Esprit son activité rédemptrice pénètre dans le monde. Tout d'abord cela est visible dans l'Eglise, la communauté des croyants. Mais l'activité du Christ ne se limite pas à l'Eglise. Elle opère dans la société en général. Ridderbos écrit : "La Royauté de Christ est suprême. Là où elle triomphe et est reconnue, non seulement l'individu est libéré, mais tout le mode de vie est transformé ; (...) Ce changement ne se manifeste pas seulement extérieurement comme un grain de moutarde, mais intérieurement comme du levain. Il fait son chemin dans le monde avec une puissance rédemptrice."[9]

La notion de *levain* est particulièrement importante. Toujours à nouveau, dans chaque nouvelle situation, des puissances libératrices sont déclenchées par le Royaume. H. Berkhof va même jusqu'à dire que la "domination du Christ" est révélée chaque fois que son nouvel ordre de vie s'affirme contre le manque de liberté du naturalisme ou le chaos de l'anarchie... Un grand nombre d'hommes sont au service de la domination de Christ, même sans le savoir ou le vouloir : les intellectuels, artistes, médecins, infirmières, éducateurs, assistants sociaux, techniciens, et ceux qui prennent part à l'assistance technique aux pays sous-developpés... Dans le combat pour une réelle existence humanisée, pour la suppression de la souffrance, pour le développement des sous-developpés, pour la libération des captifs, pour l'entente entre classes et races, pour la lutte contre le chaos, le crime, la maladie, et l'ignorance – en bref, dans tout ce combat pour obtenir ce que nous appelons le progrès, dans le monde entier se déploie une activité qui est à l'honneur du Christ."[1] Peut-être rejetons-nous ces affirmation comme trop générales et superficielles. Est-ce que Berkhof ne va pas au-delà du Nouveau Testament et n'attribue-t-il pas au Royaume toutes sortes de développements très naturels ? Mais on peut alors demander : "ces développements sont-ils vraiment naturels ?" Comment expliquer le fait que toutes ces choses qu'il mentionne ne sont produites après la venue du Christ et qu'elles ont leur origine dans ce que nous appelons "l'occident chrétien" ? Tout ceci n'est-il pas la preuve que ces développements du progrès sont provoqués, souvent très indirectement, par les forces de ce Royaume ? Et ceci n'a rien à voir avec une vue embellie de l'histoire, adoptée par les avocats de l'Evangile Social. Berkhof, par exemple, ne nie pas que la croissance du Royaume suscite aussi les forces adverses de l'Antichrist. Au contraire, il les prend très au sérieux. Elles sont en effet très menaçantes. Mais il ajoute : "Il y a lieu de s'émerveiller, justement parce que tout a l'air si menaçant. Le fait que nous pouvons encore *vivre* sur le bord de ce volcan, au milieu

[9] H.N. Ridderbos, article "Kingdom of God" dans *The New Bible Dictionary*, pub. J.D. Douglas, 1962, 694.

[1] H. Berkhof, *Christ, the Meaning of History*, 1966, 171-173.

du sécularisme et du nihilisme, est un miracle fantastique qui ne peut être compris et observé qu'à la lumière de la victoire déjà active du Christ. Nous ne devrions pas être étonnés qu'une puissance ou idéologie anti-chrétienne ou sans Christ menace de désintégrer la vie. Au contraire, ces forces sont constamment limitées, entravées, repoussées ou converties par les signes positifs du règne de Dieu dans le monde. Ce fait extraordinaire devrait nous remplir sans cesse de reconnaissance et d'étonnement, nous donnant la force de faire face au futur sans crainte et dans l'attente renouvelée de nouveaux signes."[2]

III. Notre situation aujourd'hui

Nous réalisons qu'avec ces citations de Berkhof nous avons dépassé le Nouveau Testament et sommes déjà entrés dans le présent. C'est inévitable. Chaque époque nouvelle, chaque situation nouvelle provoque à nouveau chez l'individu et dans l'Eglise cette question : "Qu'est-ce que l'évangile du Royaume exige de nous ?" Il n'est pas possible de reprendre simplement d'anciennes solutions et de les adapter, car dans l'histoire les situations changent constamment et Dieu veut que nous lui obéissions dans la situation actuelle. Par exemple, nous ne pouvons pas simplement nous tourner à nouveau vers les *Réformateurs*. Leur vision était très valable à bien des points de vue, mais ils appartenaient à leur temps, ils pensaient et agissaient selon leur époque et leur situation qui étaient celles du *Corpus Christianum*. De plus, il est bien clair que beaucoup de nouveaux problèmes ont surgi qui n'existaient pas alors. Pour ces raisons il ne serait pas difficile de faire la critique des positions historiques mentionées dans la première partie de cet exposé. Mais ce n'est pas notre but. Nous nous demanderons plutôt : que devons nous faire dans notre situation actuelle ?

Nous ne chercherons pas à donner une profonde analyse de notre monde moderne. Nous nous contenterons de nous limiter à deux aspects que nous croyons être d'une importance considérable pour nous chrétiens dans le monde d'aujourd'hui. Premièrement nous vivons dans un monde *sécularisé*. Le temps du *Corpus Christianum est révolu*. Les divers domaines de la vie de notre société ne sont plus soumis à la tutelle de l'Eglise. Ils sont devenus indépendants et autonomes ; ils suivent leurs propres lois, composent leur propre programme. Et puisque, spécialement en occident, nous n'avons plus de concept unifié de la culture, la vision moderne tend à être pluraliste. En second lieu, nous vivons dans un monde *démocratisé*. L'Etat par exemple, n'est générale-

[2] Berkhof, op. cit., 174-175.

ment plus considéré que comme représentant le peuple. Bien que dans la plupart des pays démocratiques l'influence de l'Etat sur les affaires de la société soit importante, on ne pense cependant pas que la société soit soumise à l'Etat, mais plutôt que l'Etat est une fonction prévue par la société et utilisée pour régler tout ce qui la concerne.

Ces développements ont des conséquences importantes en rapport avec la place et le rôle de l'Eglise. Quant à la *place* de l'Eglise dans la société, ce n'est plus celle d'une "puissance" qui, presque naturellement, a une influence dominante sur la société en général, mais l'Eglise est devenue une institution parmi toutes celles que l'on trouve dans une société moderne. Une parmi d'autres. Sa voix se fait entendre, elle est écoutée, mais pas automatiquement. Ceci nous amène au second aspect : la *tâche* de l'Eglise. Etant un groupement parmi d'autres qui constituent la société moderne, elle a sa fonction particulière au sein de celle-ci. Ce n'est pas le but de l'Eglise de créer de nouveaux programmes sociaux ou politiques (d'autres groupements ou institutions en sont responsables), mais elle a sa *responsabilité qui lui est propre*, en accord avec l'évangile qui lui a été confié. Tout d'abord elle doit annoncer l'évangile du Royaume et dire au monde que toute la création est sous la domination de Christ. Suivant cette affirmation, elle doit aussi se préoccuper attentivement de tout ce qui se passe dans la société et l'évaluer à la lumière de l'évangile du Royaume. L'Eglise ne doit pas avoir peur de critiquer l'ordre existant. Dans ce domaine elle doit suivre l'exemple de son Seigneur qui n'hésita pas à s'attaquer aux scribes à cause de leur hypocrisie spirituelle, mais aussi parce qu'ils "dévoraient les maisons des veuves" (Mc 12.40).

C'est à dessein que j'ai utilisé le terme *Eglise* dans le paragraphe précédent. Je crois que l'Eglise, en tant qu'institution, a une tâche vis-à-vis de la société et ce qui s'y passe. Je sais que d'autres chrétiens ne partagent pas ce point de vue, sans pourtant qu'ils soient toujours piétistes ! Walter Schmithals, par exemple, écrit "La liberté de servir la société appartient au chrétien, non à l'Eglise. L'Eglise a pour tâche, par la prédication de l'Evangile, de mener les hommes à cette liberté de la foi qui les rend capables de s'occuper d'une façon raisonnable et objective des choses de ce monde."[3] Bien que je souscrive en grande partie à cette affirmation, je crois que cette coupure nette entre les tâches est impossible. Quand l'Eglise proclame l'Evangile — et je reconnais avec Schmithals que c'est là sa tâche essentielle — elle ne peut pas le faire *in vacuo*. La prédication et l'enseignement de l'Eglise prennent toujours place dans une situation concrète concernant des homme précis. Bien qu'ils ne soient pas *du*

[3] W. Schmitals, "Die Königsherrshaft Jesu Christi und die heutige Gesellschaft", dans Schmithals und Beckmann, *Das Christuszeugnis in der heutigen Gesellschaft*, 1970, 37.

monde, ces gens vivent *dans* le monde et, en conséquence, l'Eglise doit toujours à nouveau se pencher sur les problèmes concrets de son époque. Elle ne peut exercer sa vocation prophétique, pastorale, diaconale et missionnaire sans être engagée dans tous les problèmes de la société en général. En fait, elle doit se dresser contre toutes les injustices de cette société et admonester ceux qui les commettent. Il appartient donc à la vocation de l'Eglise de refléchir à ce qui se passe dans la société et de l'évaluer à la lumière de l'Ecriture. Je crois aussi que la conférence de New Dehli avait raison lorsqu'elle proclamait : "la nature de la tâche de l'Eglise variera selon le degré par lequel une Eglise peut influencer la politique du gouvernement de son pays."[4]

Cependant l'Eglise ne doit jamais oublier sa nature particulière. Elle ne doit jamais devenir une groupe politique qui fera pression en lançant toutes sortes d'affirmation purement politiques. Elle ne doit pas être directement engagée dans les affaires politiques, à moins que des principes moraux importants soient mis en cause. Dans une publication de l'Eglise Réformée hollandaise sur ce sujet, nous lisons ce passage : "La conduite de l'Eglise devrait être en accord avec la nature de l'Eglise, c'est-à-dire, qu'elle doit prononcer des paroles qui soient issues de la Parole de Dieu... Les paroles que l'Eglise prononce pour les affaires du monde, doivent être des paroles de rédemption, prononcées sans orgueil ni fierté. Elles doivent, si cela est nécessaire, être accompagnées d'une aide précise."[5] Mais toujours l'activité de l'Eglise doit être *en accord avec sa nature* et selon *la manière de l'Eglise.*

Lorsque nous considérons la tâche du croyant individuel, la situation est différente. Comme tous les autres êtres humains, il fait partie de la société et il doit partager des responsabilités. Aux Pays-Bas et dans d'autres pays européens ces responsabilités sont souvent l'affaire d'*organisations chrétiennes.* Cette solution remonte au 19ème s. C'est une coïncidence remarquable qu'aux Pays-Bas ces entreprises furent l'affaire des Calvinistes (sous la conduite énergique de Kuyper) et aussi des Catholiques Romains. Ces nouvelles organisations chrétiennes (partis politiques, syndicats chrétiens, et surtout écoles et universités chrétiennes) semblèrent être *la* réponse aux forces de sécularisation qui menaçaient de balayer les derniers vestiges du christianisme dans la vie publique. Dans d'autres pays, en Angleterre et aux Etats-Unis, l'idée d'organisations chrétiennes indépendantes ne prirent jamais forme. Dans ces pays les chrétiens travaillent surtout dans le cadre des partis ou des organisation existantes.

Quelle que soit la forme d'organisation suivie, le fait demeure que les chrétiens individuels ne peuvent renoncer à leurs responsabilités en ce qui concerne la société. Pour eux tous, la *norme* de leur engagement politique et social est tirée de l'Ecriture et en

[4] *The New Delhi Report,* 1961, 105.
[5] *Het spreken van de kerk in de samenleving,* 1972, 39.

particulier du message du Royaume prêché par Jésus. De nos jours aussi, ce message a une *fonction critique*. En tant que chrétiens nous devons examiner les structures de la société et nous demander si elles ont un effet oppressif ou libérateur. Lorsque Jésus a lu les Ecritures dans la synagogue de Nazareth, il a choisi le passage suivant tiré d'Esaïe : "L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres ; il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour proclamer aux captifs la délivrance et aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer libres les opprimés, pour publier une année de grâce du Seigneur" (Lc 4.18, 19). Ayant roulé le livre il dit : "Aujourd'hui cette parole de l'Ecriture que vous venez d'entendre, est accomplie" (v. 21). Dans les paroles d'Esaïe, Jésus reconnaissait sa tâche messianique. En même temps ces paroles indiquent aussi ce que sera ce royaume messianique : ce sera le royaume de *shalom*, de paix, de justice, de liberté. Bien que les chrétiens savent que ce n'est pas eux, mais Dieu qui établira ce royaume (c'est le royaume de *Dieu*, le royaume des *cieux*), ils savent aussi que c'est la volonté de Dieu que ce royaume de *shalom* existe pour tous. Et ils mesurent la société dans laquelle il vivent selon cette directive-là : est-ce que celle-ci empêche ou favorise le *shalom* ? En même temps ils s'efforcent de construire des structures qui encouragent la paix, la justice, la liberté pour tous. Même si les lois ne garantissent pas la présence absolue de la paix, de la justice, de la liberté, elles jouent un rôle important dans l'établissement et le renforcement des structures positives et *justes*. Pour cette raison les chrétiens devraient insister pour obtenir une législation qui "défend la cause des malheureux du peuple" (Ps 72.4), et qui "les affranchira de l'oppression et de la violence" (Ps 72.14). Bien sûr, les cœurs ne peuvent être changés par la législation. Cela ne peut être l'œuvre que de l'Esprit de Dieu. Mais la législation peut enrayer et limiter les accès de violence et d'oppression.

Vous aurez remarqué que j'ai été plutôt réservé dans mon utilisation de passages bibliques. Je l'ai fait sciemment. Je pense que toute l'Ecriture (pas seulement le Nouveau Testament, mais aussi l'Ancien Testament) est riche en textes qui se rapportent à notre société moderne, cependant je suis aussi convaincu que nous devons utiliser ce matériel avec prudence. Il n'est pas possible de copier le Nouveau Testament (et encore moins l'Ancien) parce que les structures de notre société et ses relations ont tellement changé. Nous devons les employer d'une façon *créatrice*. Nous avons besoin d'hommes et de femmes chrétiens qui ont en quelque sorte absorbé ce message biblique et qui essaient maintenant, sous la direction du Saint Esprit, de l'appliquer à la situation existante, d'une façon renouvelée. On ne peut pas nier que les forces opposées de l'anti-christ deviennent toujours plus violentes et hardies, cependant nous n'avons que faire d'un "pessimisme chrétien" – Notre Seigneur ressuscité et exalté règne en

maître et son royaume n'aura pas de fin (Lc 1.33).

En même temps nous devons nous garder de toute forme d'optimisme qui proviendrait de l'Evangile Social, selon lequel nous sommes à même de transformer la société de telle façon que nous arriverons à la changer pour en faire le Royaume de Dieu. Nous devons toujours nous souvenir que ce que nous accomplissons est provisoire et n'est pas final. Tout le Nouveau Testament le dit clairement : bien que le Royaume soit présent dans ce monde, qu'il agisse comme une puissance salvatrice et libératrice contre la tyrannie des dieux et des forces ennemies de l'humanité, sa pleine révélation ne viendra que par une crise universelle et définitive.[6]

Le renouveau a déjà commencé, mais dans sa manifestation il reste toujours inachevé, par le fait qu'il est entravé par les forces de l'anti-christ et par le péché de l'homme c'est Dieu lui-même qui complètera ce renouveau. Alors, en vérité, il y aura une "nouvelle société", une société de véritable et profond *shalom* pour tous, car Dieu lui-même habitera avec les hommes et ils seront son peuple (Ap 21.3). De la suite de ce chapitre de l'Apocalypse nous lisons aussi que les fruits de notre *époque* présente seront apportés dans le monde nouveau. Car, concernant la Nouvelle Jérusalem, il est dit que les rois de la terre y apporteront leur gloire (21.24). Oui, "on y apportera la gloire et l'honneur des nations" (21.26). En d'autres termes, la consommation des temps ne signifie pas seulement une *rupture de la continuité* (une crise !) mais il y a aussi une *continuité* (la gloire et l'honneur des nations).

Ce n'est pas une création toute nouvelle, *ab novo*, mais une recréation. Celui qui est assis sur le trône dit : "Voici je fais toutes choses nouvelles" (21.5 ; cf. Es 55.17). La création actuelle (*ta panta*) est renouvelée. C'est pourquoi la description de l'ordre final des choses comprend toujours ce qui était ancien : la nouvelle *Jérusalem*, le nouvelle *terre*. Mais ce qui est ancien passe par un acte de renouvellement. Car l'aboutissement de toute l'histoire c'est : la nouvelle *Jérusalem*, la nouvelle *terre*, sur laquelle la justice habitera (2 P 3.13).

6 Cf. H.N. Ridderbos, art. cit. 696.

L'irremplaçable service critique de l'éthique chrétienne

Par André Biéler
Professeur honoraire de la Faculté
de Théologie de Lausanne

Par éthique chrétienne, il faut entendre d'abord le comportement des chrétiens. Dans la mesure du possible, celui-ci doit faire l'objet d'une réflexion consciente, à partir de l'Evangile. Il faut comprendre ensuite la discipline théologique chargée d'élucider les problèmes de ces comportements.

Ces deux aspects, pratiques et théoriques, sont différents mais étroitement interdépendants. De même que la dogmatique est la critique de la prédication de l'Eglise, l'éthique chrétienne est la critique des comportements des chrétiens. Et de même aussi que la dogmatique ne s'adresse en définitive pas seulement aux chrétiens, mais qu'elle tente, à travers eux, d'aider tous les hommes à retrouver leur identité perdue, l'éthique chrétienne a la mission d'aider tous les êtres humains à retrouver les comportements qui conviennent à leur véritable nature, à leur authentique humanité. En cela consiste son irremplaçable service.

J'aborderai brièvement trois aspects de cette problèmatique : d'abord la spécificité de l'éthique chrétienne, ensuite la crise de cette éthique et, enfin, son renouveau comtemporain [1].

Les limites de cet exposé ne permettant pas de développer toutes les nuances qu'il faudrait apporter à certaines affirmations, nécessairement condensées, on voudra bien ne pas l'oublier en cours de lecture.

[1] Une partie de ce texte est tirée de la leçon d'adieu de l'auteur à l'Université de Lausanne, en juin 1979 ; quelques passages ont déjà été publiés, soit par "la Vie protestante", soit par la revue catholique "Choisir".

I. La spécificité de l'éthique chrétienne

En période de crise de la civilisation, comme celle que nous traversons, tout homme conscient de la gravité de la situation se pose la question : *que faire* ?

Mais il faut noter que cette question, même dans les périodes où la crise du monde ne paraît pas aigüe, est la question première de l'éthique chrétienne.

C'est la question que se pose le jeune homme riche lorsqu'il rencontre Jésus (Mt 19.16). La même question est posée dans les mêmes circonstances par un légiste (Lc 10.25), par un notable (Lc 10.18), par un inconnu (Mc 10.17), ainsi que par tous les auditeurs de l'apôtre Pierre (Ac 2.37) dès qu'ils ont compris ce que tout homme est appelé à comprendre, à savoir qu'il est impliqué personnellement dans la crucifixion, la mort et la résurrection du Christ[2].

Le conflit des morales

Nous vivons dans une tension constante entre ce que nous sommes et ce que nous sommes appelés à devenir selon le dessein de Dieu. Nous vivons dans un continuel conflit des morales.

L'Ancien et le Nouveau Testament révèlent la nature permanente d'un conflit éthique au sein de l'humanité. Il y a un antagonisme latent entre la volonté que Dieu fait connaître à l'homme pour que celui-ci se comporte selon sa vocation, c'est-à-dire l'éthique qu'il lui propose pour l'accomplissement plénier de sa personnalité et, d'autre part, la morale que se donne cet homme qui s'imagine pouvoir s'accomplir lui-même et réaliser sa pleine humanité en se soustrayant à la volonté salvatrice de Dieu.

Le conflit éthique ne se situe donc pas entre ce qui serait, d'une part, la moralité et, d'autre part, l'immoralité. Il se situe plutôt entre des éthiques concurrentes ; ou entre ce que l'on pourrait appeler les deux pôles de la morale : une morale autonome, asservissante et aliénante et, d'autre part, une morale libératrice.

La morale asservissante et aliénante est l'éthique de l'homme en quête d'une autonomie sans Dieu et surtout, en conséquence, d'une morale qui satisfait son autojustification, et celle du groupe social et économique, ou national, auquel il appartient.

[2] Tout homme, chrétien ou non, est conduit à l'action par une quantité de procédures qui relèvent de la biologie, de la psychologie, de la philosophie, de la sociologie et de toutes les sciences humaines, partenaires de l'éthique au sens général. Nous traitons ici de *l'éthique chrétienne*, c'est-à-dire de ce qui, dans le vaste champ de l'éthique, relève de la *théologie* ; il s'agit donc des modalités de l'action de *l'homme devant Dieu*.

Il s'ensuit que la morale prescrite est la morale que les groupes dominants d'une société, religieux, politiques ou économiques, imposent aux groupes infériorisés pour assurer leur hégémonie et pour en retirer le prestige et les profits qu'ils recherchent. C'est la morale des "pharisiens", des "riches" et des "chefs des nations qui les tyrannisent" dénoncée par le Christ dans les Evangiles.

Les interventions de Dieu dans l'Histoire, lorsqu'il entre en dialogue avec les hommes, les individus ou les sociétés ("mon peuple") sont toujours des interventions libératrices. Il s'agit de délivrer l'homme de lui-même d'abord et des asservissements qui lui sont imposés par autrui.

Ces asservissements trouvent toujours des justifications. Jamais les mauvaises passions humaines ne se présentent ouvertement comme autodestructrices. L'éthique "mondaine" qui les justifie les fait valoir au contraire toujours comme un moyen pour l'homme de se réaliser. (Le serpent de la Genèse se glisse toujours avec une parole de réalisation plénière). Et les asservissements sociaux sont également immanquablement revêtus d'honorabilité. L'éthique socialement dominante érige toujours en vertus, même en vertus suprêmes, religieuses ou civiques, les comportements qui lui sont profitables (obéissance, soumission aux autorités, ordre, efficacité, sacrifices guerriers, etc.). C'est pourquoi la libération que Dieu suscite au sein de son peuple, si elle commence par une suppression de l'esclavage de l'homme par lui-même, s'accompagne aussi d'une libération de tous les types de servitude sociale ; y compris le type le plus odieux aux yeux de Dieu, la servitude imposée dans les religions par l'appareil religieux-éthique dominant, par le clergé-gouvernement, ou par le clergé tacitement associé aux injustices des pouvoirs politiques et économiques.

Cette volonté libératrice de Dieu n'est pas dirigée contre l'homme ou contre les notables, religieux ou civils, qui exercent une autorité légitime. Elle est au contraire *en leur faveur* : elle cherche à leur rendre leur véritable humanité et leur authentique dignité en même temps que le juste exercice de leur pouvoir.

Pour une humanité authentique

L'éthique voulue par Dieu est toujours une restitution de la véritable identité de l'homme. C'est une restitution qui s'oppose à la dégradation continuelle que subissent les individus et le corps social dans le processus permanent d'autodestruction nommé par la Bible le péché. Car celui-ci opère précisément la corruption des justes rapports de l'homme avec Dieu, des hommes entre eux et des hommes avec la nature.

Ce processus de restitution d'un côté et d'autodestruction de l'autre est continuel. Il correspond à la puissance destructrice permanente du péché humain, toujours contrecarré par la puissance salvatrice et triomphante de Dieu. L'amour de celui-ci pour

les hommes et pour toute sa création ne tarit jamais mais se renouvelle au contraire inlassablement. Où le péché abonde, la grâce surabonde. Cette permanence de l'amour de Dieu fonde la mission éthique de l'Eglise dans le monde, critique en même temps que salvatrice.

A cette fin, en effet, l'Eglise du Christ est porteuse d'une redoutable parole théologico-éthique. Redoutable parce qu'annonciatrice à la fois du jugement de Dieu et de sa libération. C'est pourquoi le service de l'éthique chrétienne est toujours un service à la fois critique et libérateur. Il s'adresse à l'homme "naturel", l'ancien Adam, ou le vieil homme, comme l'appelle le Nouveau Testament, pour le recréer à l'image du nouvel Adam, le Christ, et en faire un homme "nouveau". C'est la conformité à cette image qui rend à l'homme sa véritable liberté et fonde son authentique autonomie, c'est-à-dire son pouvoir de libre décision et de choix éthique. Il n'y a pour tout homme d'autodétermination vraie, de liberté effective et de responsabilité autonome que dans la libération que lui offre son créateur, dans la communion du Christ libérateur.

Le service de l'éthique chrétienne s'adresse aussi à toute société "naturelle" ("le monde"), pour tenter de faire d'elle un peuple nouveau, appelé le Royaume dans le Nouveau Testament. C'est dans la mesure où les liens sociaux d'une quelconque société se rapprochent de l'éthique du Royaume que cette société acquiert une certaine viabilité et quelque harmonie.

Toutefois, dans le temps de l'histoire actuelle, ni l'individu ni la société n'atteignent ici-bas la plénitude de leur humanité. Ils n'en obtiennent que des arrhes annonciatrices de ce qu'ils seront dans un autre temps.

Prenons l'exemple des droits de l'homme. Ils sont l'enveloppe, formulée à juste titre en termes juridiques et profanes, compréhensibles par chacun, de concepts qui reflètent, de façon lointaine mais certaine, les relations humaines du Royaume conformes au dessein de Dieu. Nulle part ils ne sont complètement mis en pratique ; mais ils sont là comme une finalité avant-dernière à laquelle les mœurs et les institutions de chaque société doivent tendre, en chemin vers leur finalité dernière qui est le Royaume de Dieu.

Ainsi aucun homme ne possède d'autre identité dernière, d'autre humanité véritable, que l'image du nouvel Adam qui lui est proposée. C'est sa finalité, à laquelle doit s'ajuster en tout temps son comportement, son éthique personnelle. Et aucune société n'a en définitive d'autre identité, d'autre sociabilité capable d'assurer sa survie, que celle qui lui est donnée par le Royaume, sa finalité réelle, à laquelle elle doit par conséquent sans cesse mesurer ses relations sociales de même que la nature et le fonctionnement de ses institutions.

Le service spécifique de l'éthique chrétienne consiste donc à apporter toujours à nouveau aux individus et aux groupes sociaux

ou nationaux qu'ils constituent la parole de jugement et de libération prononcée par Dieu sur leur comportement personnel et collectif.

Les sources de l'éthique chrétienne

Mais comment connaître cette parole de jugement et de libération ?

Le dessein de Dieu pour les hommes a été pleinement manifesté historiquement par l'enseignement, la vie, la mort et la résurrection du Christ.

Il est remarquable de constater que, contrairement aux Juifs de son époque et aux philosophes ou aux moralistes profanes ou religieux de tous les temps, Jésus ne s'est jamais intéressé au problème du Bien et du Mal, considéré comme un problème en soi. Sa seule préoccupation, sa nourriture, disait-il, c'est de faire la volonté de Dieu (Jn 4.34). On voit ainsi qu'il peut exister beaucoup d'autres morales que celle-là.

Remarquons que pour le Christ, il n'y a aucune différence entre connaître la vérité et mettre en pratique la volonté de Dieu, puisqu'il va même jusqu'à forger une expression - très significative du point de vue sémantique - en disant qu'il faut "faire la vérité" (poiein tèn alétheian) (Jn 3.21).

Cette vérité de Dieu, il la lit dans la Loi et les Prophètes, qu'il réinterprète en les accomplissant de façon parfaite. A notre tour, avec le secours du Saint-Esprit requis par la prière, nous pouvons la lire dans la Loi et les Prophètes, à la lumière de la vie et de l'œuvre du Christ, l'homme parfait ; et à la lumière de ce qu'il appelle son Royaume, la société parfaite conforme au dessein de Dieu.

Mais il faut en même temps courir le grand risque de l'éthique chrétienne, qui est le risque de la foi : il faut réinterpréter cette vérité-volonté de Dieu en fonction des circonstances historiques nouvelles dans lesquelles nous sommes appelés à vivre.

Cette opération de transposition, que l'Eglise doit accomplir à chaque instant de son existence, se heurte à de considérables obstacles, tant théologiques que pratiques, sur lesquels butent aussi bien les croyants individuellement que les Eglises et les sectes collectivement.

D'abord, toute la culture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans laquelle nous nous exerçons à lire la volonté de Dieu appartient à une civilisation rurale et artisanale, préscientifique, prétechnique et préindustrielle. Or, depuis quelques siècles, nous sommes dans une civilisation de plus en plus exclusivement scientifique, technique et industrielle. Les Eglises contemporaines n'ont pas pórté toute l'attention nécessaire à la solution de cette difficulté. C'est la raison pour laquelle elles se trouvent si démunies en face des mutations prodigieuses que subit actuellement notre civilisation technicienne. Ensuite, l'éthique chrétien-

ne rencontre, sur les chemins de la civilisation, d'autres morales, liées à d'autres religions, ou à des idéologies ou des philosophies séculières.

Les morales ambiantes

Tout système économique, par exemple, comporte une morale ; car il exalte certaines valeurs et en détruit d'autres. Et souvent les valeurs qu'il exalte, en en détruisant d'autres, deviennent elles-mêmes des contre-valeurs. Par exemple, la liberté, lorsqu'elle détruit la solidarité, ou vice-versa.

Les deux systèmes économiques dominants, actuellement, le capitalisme privé, dit libéral, et le capitalisme d'Etat, d'origine marxiste, sont tous deux sous-tendus par une idéologie à fortes prétentions morales.

Alors, que faire de ces éthiques diverses ? Et quel service critique et libérateur apporter à ces deux éthiques capitalistes et matérialistes dominantes ?

Si les chrétiens et leurs théologiens vivaient toujours et en tous points l'éthique du Christ, et si les non-chrétiens ne connaissaient celle-ci d'aucune manière, le problème serait simple. Les chrétiens et leurs théologiens pourraient triompher et se porter en modèle. Or, il n'en est rien ; et pour de sérieuses raisons. Car si le Christ est le Seigneur de l'Eglise, il s'agit d'une Eglise qui, avec et à la suite de l'apôtre Pierre, le renie bien souvent. L'éthique des chrétiens si souvent distante de l'éthique du Christ ne peut donc jamais prétendre être en tous points exemplaire. Mais ce qui doit encore rendre les chrétiens modestes, c'est que le Seigneur de l'Eglise est en même temps celui de tous les hommes de toute la terre. Or ceux-ci, puisque leur identité dernière se trouve dans leur vocation à rencontrer le Christ, le cherchent à tâtons, comme toute la création qui, nous dit l'apôtre Paul, aspire à sa libération (Rm 8). Et comme le Seigneur, le premier, les cherche inlassablement, il est près d'eux et devant eux. Aussi le perçoivent-ils déjà parfois sans le connaître. Et cela se traduit dans leur morale qui souvent est plus proche de celle du Christ que la morale des chrétiens.

L'enseignement du Christ sur le jugement dernier (Mt 25) est d'ailleurs cinglant à l'égard des croyants. De ce point de vue, il n'y a pas de spécificité *externe* de l'éthique chrétienne. Le comportement du chrétien et son verre d'eau tendu à celui qui a soif n'est pas *extérieurement* différent du comportement et du verre d'eau du non chrétien. La spécificité de l'éthique chrétienne n'est garantie que par sa conformité avec l'enseignement et la vie du Christ. Et les chrétiens n'ont pas le monopole de cette conformité. Mais, d'autre part, les non-chrétiens ne sont pas plus assurés que les chrétiens de se comporter selon la véritable vocation de leur humanité. Ils sont, eux aussi, portés à se donner une éthique

illusoire qui concourt à leur autodestruction. C'est pourquoi le service spécifique des chrétiens à l'égard des éthiques séculières, comme, par exemple, les deux éthiques idéologiques du capitalisme privé et du capitalisme d'Etat, consiste, comme le recommande l'apôtre Paul, à les examiner souverainement et librement avec discernement, à retenir ce qui est bon et à rejeter le reste (1 Th 5.21). Et ce qui est bon, pour tout homme et pour toute société, c'est ce qui va dans le sens de l'éthique du Christ et de son Royaume.

Une "suivance crucifiante"

Ce service, Dieu l'a confié à son Eglise, qu'il a établie comme sentinelle du peuple (Ez 3.17). Il compte qu'elle l'exerce pour la sauvegarde, la survie et le salut de tous les peuples qu'il aime et pour l'amour desquels il a donné son Fils (Jn 3.16).

Mais la pratique de l'éthique chrétienne est rarement bien acceptée. Dans quelque société que ce soit, à l'Est ou à l'Ouest, au Nord ou au Sud, elle va à contre-courant des idées reçues, des conformismes sociaux et surtout des intérêts des puissants et des violents ; elle contredit les privilèges injustes et les concentrations de pouvoirs usurpés. Aussi suscite-t-elle des oppositions, à la suite du Christ lui-même ; car l'éthique chrétienne n'est rien d'autre que la "suivance" du Christ, pour reprendre l'expression de Dietrich Bonhoeffer. Certains théologiens catholiques parlent de "christification" de l'homme, un peu dans le sens de la "théosis" des orthodoxes et dans la ligne de la "sanctification" chère à la théologie protestante. Et parce que cette "suivance" de Christ est coûteuse, comme nous le rappelle Bonhoeffer, et qu'elle peut être une "suivance crucifiante", selon les termes de Käsemann, elle attire souvent sur les chrétiens les sarcasmes, la calomnie, les campagnes de dénigrement (comme on le voit aujourd'hui ici ou là, à l'égard du Conseil oecuménique des Eglises ou du Concile du Vatican II)[3] et, dans certains pays, la persécution, la prison, la torture et parfois la mort. Il n'y a pas d'éthique chrétienne authentique qui soit innocente.

Pour toutes ces raisons, les chrétiens des Eglises et des sectes sont toujours tentés de loucher vers les éthiques séculières et de s'installer dans le conformisme social et religieux qui en résulte.

[3] L'histoire de l'Eglise du Christ nous prouve qu'aucun mouvement chrétien ni aucune Eglise ou secte n'atteint jamais la perfection et, de plus, que toute redécouverte d'une partie de la vérité oubliée s'accompagne aussitôt de nouveaux oublis ou d'infidélités d'un autre ordre. Le mouvement œcuménique qui traverse les Eglises et les sectes aujourd'hui n'échappe pas à cette constatation. Aussi faut-il distinguer, en l'occurence comme à l'occasion de tout mouvement nouveau dans la vie de l'Eglise, entre les critiques inspirées par un vrai discernement spirituel et celles qui masquent des motivations inavouées et souvent inconscientes mettant en jeu des routines ou des intérêts confessionnels, politiques ou économiques.

Mais, en renonçant à leur mission de sentinelle, dangereusement exposée, les chrétiens et leurs Eglises entrainent alors avec eux toute la société dans leur auto-destruction. Dans ce cas, comme nous l'enseigne le Christ et les Prophètes (Mt 23.37, Lc 13.34, Ez 33.2, 6) ils portent la responsabilité des crises de civilisation, comme celle que nous connaissons.

De l'éthique chrétienne à la politique

La critique bienfaisante de l'éthique chrétienne, étant donnée la nature de l'homme, on le voit, est nécessairement heurtante ; elle dérange inévitablement. Elle est pourtant indispensable pour préserver les hommes et leurs sociétés de la dégradation qui peut aller jusqu'à leur autodestruction et pour leur rendre un peu de leur dignité constamment menacée par leurs pratiques contraires à la volonté de Dieu.

Transposée sur le plan politique, cette volonté de Dieu doit être interprétée par les chrétiens de telle façon qu'elle puisse être comprise et acceptée par le plus grand nombre de personnes possible. Elle doit donc se tenir à un niveau éthique inférieur qui n'est plus celui que les chrétiens adoptent pour eux-mêmes en raison de leur foi.

Plus exigeants, eux, pour eux-mêmes que pour le corps social qui ne partage pas dans son ensemble leurs motivations, les chrétiens doivent s'efforcer, sur le plan politique, de faire en sorte que, dans les limites des contingences historiques et des rapports de force, la loi se rapproche quand même toujours plus des exigences divines. Mais sur ce plan de l'action collective, ils ne visent que des résultats relatifs, toujours sujets à révision et à amélioration. Et, dans cette recherche de nature politique, peu leur importe de savoir si telle mesure proposée provient de tel ou tel groupe politique, si elle favorise ou non leurs intérêts particuliers et ceux de leur milieu, si elle contredit ou non les idées reçues. Le seul critère de leur action est la convergence de celle-ci, plus ou moins immédiate, mais réelle, avec les appels de l'Evangile.
Par rapport aux partis politiques et à leurs idéologies (de droite, de gauche ou du centre), les chrétiens conséquents avec leur foi sont toujours des militants réservés et critiques, jamais inconditionnels, car leur critères de jugement sont ailleurs. Aussi cherchent-ils sans cesse le renouvellement vers le haut des références éthiques qui conditionnent l'action politique de leur propre milieu.

A titre d'exemple : les abus du secret bancaire en Suisse

Dans la civilisation industrielle contemporaine, les problèmes personnels et de société en face desquels se trouvent placés les chrétiens sont innombrables. Il importe que les Eglises réunissent les compétences théologiques et techniques nécessaires pour élucider les multiples questions éthiques ainsi posées.

Prenons un exemple. Quelle est l'attitude que les chrétiens sont appelés à prendre à l'égard d'un point précis de l'activité des banques qui soulève des contestations aujourd'hui : le secret bancaire ?

Le service critique et libérateur de l'éthique chrétienne en cette matière est d'autant plus nécessaire aujourd'hui que le discernement, même chez les chrétiens, est obscurci par les deux idéologies historiques qui généralement tiennent lieu de critère dans les choix et les comportements : l'idéologie matérialiste du capitalisme privé et l'idéologie matérialiste du capitalisme d'Etat.

L'activité bancaire peut-elle être éclairée par ce que la Bible nous dit de la volonté de Dieu à l'égard des hommes ?

Il faut noter que, dans l'enseignement biblique en général, et dans les avertissements du Christ, les financiers, les intendants, les marchands jouent un grand rôle, à côté des artisans et des paysans. Cela tient au fait que la Bible attache une grande importance à l'activité économique des hommes. Elle décrit le rôle prépondérant de l'argent dans leur vie, tant privée que politique et sociale, et en souligne le caractère fondamentalement ambigu. Elle reconnaît en effet le service qu'il est appelé à accomplir, mais elle en dénonce aussi le pouvoir malfaisant et destructeur. Le Christ l'appelle Mammon, qui est aussi bien l'ennemi de Dieu que l'adversaire des hommes.

La fonction bancaire et financière participe donc à cette ambiguïté ; elle a simultanément la potentialité d'un service indispensable à la société et celle d'un pouvoir usurpé. En conséquence, elle doit être sans cesse restaurée dans sa mission première ; et pour cela, elle a un urgent besoin de la critique libératrice de l'éthique chrétienne.

Pour ce qui est du secret bancaire, il faut tenir compte de la forme particulière qu'il revêt en Suisse, où il est protégé de façon excessive.

L'éthique chrétienne en reconnaît d'abord une certaine légitimité. Pour que des rapports de confiance se tissent entre les partenaires de relations sociales privées, il faut un minimum de discrétion. C'est pourquoi il est juste que la loi garantisse le secret de ces relations comme elle le fait pour les médecins, les avocats, les notaires et les ecclésiastiques dans l'exercice de leur fonction. Il s'agit de sauvegarder la dignité et la responsabilité individuelles. Cet aspect du secret bancaire est d'ailleurs généralement admis (y compris par l'initiative socialiste en Suisse et contrairement à ce que prétend la contrepropagande).

Mais l'individu qui utilise ce secret délibérément pour fuir ses responsabilités sociales et échapper aux autorités légitimes d'un pays qui lui demandent de leur rendre compte de ses biens a perdu le sens de sa dignité et de sa responsabilité. La fraude et l'évasion fiscale facilitées par le secret bancaire (sauf cas de persécutions manifestes subies pour des raisons honorables) sont donc des manifestations caractéristiques de l'irresponsabilité indivi-

duelle morale et civique. La pratique bancaire qui les encourage, même involontairement, et la loi suisse sur le secret bancaire qui les protège, même indirectement, vont à fin contraire des buts qu'elles prétendent poursuivre en garantissant la responsabilité individuelle. Il faut donc les modifier.

De plus, si l'on mesure l'ampleur de l'évasion fiscale ainsi facilitée, qui se chiffre par milliards, on voit qu'il s'agit d'un facteur subversif important dans la déstabilisation des sociétés et l'appauvrissement du tiers monde. Car l'argent en fuite des pays pauvres, qui est soustrait aux investissements locaux nécessaires au développement des populations démunies, échappe au fisc de ces nations. Il diminue ainsi les possibilités de secours, d'instruction et d'hospitalisation des plus pauvres des pays pauvres. En conséquence, les pays en question, affaiblis financièrement par ces évasions, sont obligés de s'endetter ; il en résulte que le fardeau fiscal du peuple en est encore alourdi. Or, ces dettes publiques sont contractées auprès des pays riches, dont la Suisse. Ceux-ci s'enrichissent donc encore du produit de ces dettes ; mais les profits qu'ils ont ainsi accumulés en provenance des pays pauvres repartent non pas vers les pays les plus pauvres qui en auraient besoin, mais bien vers ceux dont le régime est momentanément le plus stable, c'est-à-dire les pays où les pauvres sont réduits au silence par la violence et la torture. Or l'enseignement du Christ requiert le souci constant et prioritaire des pauvres. On voit ainsi que ce mécanisme financier international, en action partout mais facilité spécialement en Suisse par l'abus du secret bancaire, fonctionne exactement dans le sens contraire de l'éthique chrétienne préconisée par l'Evangile. Les chrétiens doivent donc contribuer à modifier de semblables pratiques par la voie légale de telle façon que la fonction bancaire et ses représentants retrouvent leur dignité et leur humanité. Bien que contrariante au premier abord, l'éthique chrétienne relève en fait leur honneur et celui du pays dans lequel ils sont actifs.

II. La crise de l'éthique chrétienne

Dire que l'humanité dans son ensemble, la société occidentale plus spécialement et les Eglises chrétiennes en particulier, sont en crise, devient une banalité, tellement le fait est évident.

Mais déceler la nature, les procédures, les causes multiples et l'origine profonde de cette crise est beaucoup moins aisé, tant le phénomène est complexe.

La seule chose qui soit certaine, si l'on en croit les scénarios divers d'analystes sérieux, tels que ceux de Pestel et Mesarovic, par exemple, c'est que nous allons au-devant de crises toujours plus importantes en quantité, en gravité et en violence ; ce que confirment exactement les évènements contemporains.

Comme chrétiens, pouvons-nous nous contenter d'analyses fort utiles, mais qui restent à la surface des choses ? N'avons-nous pas à nous interroger sur l'origine lointaine et profonde du drame de la civilisation auquel nous participons ?

Ne se pourrait-il pas que la crise que nous traversons, comme toutes les grandes crises de la société occidentale, provienne, comme nous en ont averti les prophètes, le Christ et les apôtres, du pourrissement des relations humaines consécutives à la dégradation des relations justes des hommes avec Dieu ? Et que ce pourrissement et cette dégradation soient la conséquence de l'abandon, par les chrétiens des Eglises et des sectes, de la mission de sentinelle de la société que Dieu leur avait confiée ?

Une telle éventualité, n'avons-nous pas, nous chrétiens, à la prendre en considération comme une hypothèse scientifique de travail ? Et n'avons-nous pas à tenter, à partir de cette hypothèse, les analyses particulières que celle-ci commande ?

Or, si l'on examine l'histoire sous cet angle, on peut faire les constatations suivantes, en sachant qu'elles sont présentées ici en un rapide raccourci par souci de brièveté.

Une première crise, analogue à la nôtre, avait déjà sévi au temps de la Renaissance et de la Réforme, en se prolongeant jusqu'à la chute de l'Ancien Régime.

Le premier type de société engendré par le christianisme occidental, la société médiévale, rurale et artisanale, s'effondrait progressivement. Construit sur le modèle de la Rome impériale, autoritaire et hiérarchique, il avait reçu du christianisme un souffle nouveau qui, stimulant les solidarités sociales verticales, modérait les abus des pouvoirs et les impatiences des peuples. Mais, petit à petit, les pouvoirs associés, religieux, sociaux et politiques, ont renoncé à pratiquer une partie importante de l'éthique chrétienne, en abusant de leurs privilèges et en concentrant indûment entre leurs mains la puissance sociale. Ils ont ainsi dépossédé le peuple de la dignité et de la responsabilité que lui reconnaît l'enseignement chrétien. Celui-ci n'avait pourtant pas cessé de nourrir les mouvements de renouveau spirituel et social du Moyen Age.

Entraîné par la Réforme, surtout celle de Bucer, de Zwingli et de Calvin, le peuple reconstitua progressivement et à travers de douloureux tâtonnements et de cruelles épreuves, un nouveau type de société, religieuse d'abord, puis civile ensuite.

Fondée sur le sacerdoce universel en matière ecclésiale et sur la responsabilité individuelle qui en découle, dans le domaine économique et politique, cette société inventait de nouvelles structures pour stimuler, cette fois-ci, les solidarités sociales horizontales. Le deuxième type des grandes sociétés occidentales engendrées par le christianisme était né, la démocratie anglo-saxonne, politique, puis industrielle, modèle de toutes les sociétés modernes.

Mais au fur et à mesure que s'est développée la connaissance scientifique, elle-même stimulée par ce renouveau, et que les techniques nouvelles ont étendu le champ toujours plus envahissant de l'industrie, les chrétiens des Eglises et des sectes ont, dans leur ensemble, progressivement renoncé à l'application de l'éthique chrétienne à ces nouveaux secteurs de leur existence. Depuis l'avènement des lumières, depuis surtout l'explosion de la révolution technique et industrielle, éblouis eux-mêmes par toutes les merveilles qu'ils ont contribué à créer, ils ont abandonné cette part importante de leur responsabilité, de leur service critique et de la mission de sentinelle que Dieu leur avait confiée. Ils ont replié leur vigilance dans le domaine toujours plus restreint de la morale privée, ce domaine qui restait provisoirement encore à la mesure de l'éthique préscientifique, prétechnique et préindustrielle de l'Ancien et du Nouveau Testament. Et ils ont laissé aux éthiques du siècle l'immense secteur en voie de rapide croissance de la vie sociale, économique et politique. Pour reprendre les termes de l'avertissement pourtant pressant et grave de l'apôtre Paul, ils ont cédé au conformisme, sur tous ces terrains, du siècle présent (Rom 12. 2) ; et ils ont concentré et limité leurs efforts de fidélité dans le secteur désormais privilégié de la vie individuelle, sexuelle, conjugale et familiale.

Mais le terrain délaissé par l'éthique spécifique des chrétiens n'est pas resté longtemps vierge.

Deux éthiques ont investi la place abandonnée. Ce fut d'abord la morale dominante du XIXe siècle, celle de la bourgeoisie industrielle, l'éthique idéologique du capitalisme libéral et de l'Etat national. La plupart des chrétiens de l'Occident, aujourd'hui encore, conforment leur comportement et leur décisions, dans le domaine social, économique et politique, à cette idéologie ; ils ne recherchent que rarement, en ces matières, une référence à l'éthique chrétienne. Ils vont même jusqu'à déclarer celle-ci sans pertinence en ces domaines. Et, malgré cela, ils croient naïvement n'être pas politisés.

Alors, certains chrétiens, conscients de cette dégradation clandestine du christianisme, et désireux de lutter contre elle, se laissent politiser à leur tour par une autre éthique idéologique séculière, celle du marxisme.

Ainsi, si nos Eglises veulent retrouver, dans le domaine social, économique et politique qu'elles avaient délaissé, l'originalité et la spécificité de l'éthique chrétienne, elles doivent s'imposer une sérieuse cure de désintoxication. Ce n'est qu'après avoir guéri de leur politisation par l'idéologie du capitalisme libéral, qu'elles pourront honnêtement se défendre contre la deuxième vague de politisation qui les assaille aujourd'hui, celle de l'idéologie marxiste.

Elles seront alors à même de retrouver leur liberté et leur originalité, et de rendre à nouveau le service particulier qui est le leur.

Il semble qu'un espoir dans ce sens soit permis. Un renouveau

biblique, théologique et oecuménique traverse irrésistiblement toutes les confessions depuis quelques générations et gagne du terrain en dépit de réactions nostalgiques.

En quête de leur unité, les chrétiens sont tout naturellement conduits à rechercher leur identité et à retrouver la spécificité de leur mission. Ils sont ainsi portés vers la recherche d'un nouveau modèle de démocratie industrielle. Les acquisitions scientifiques et techniques n'y seront plus abandonnées à une dynamique autonome incontrôlée. Elles seront maîtrisées et assujetties à des choix moraux. Les pouvoirs de décision seront redistribués par de nouvelles procédures démocratiques et les fausses fatalités communes aux deux idéologies dominantes aujourd'hui seront surmontées.

Une telle société est en gestation dans les documents des grandes assemblées oecuméniques de ces dernières décennies : dans la Constitution pastorale Gaudium et Spes du Deuxième Concile du Vatican, et dans les recommandations du dernier rassemblement mondial des Eglises à Nairobi. Tous ceux qui, désarçonnés par le cours des événements contemporains, se demandent : *que faire* ? devraient prendre connaissance de ces documents, dans les détails desquels je ne puis entrer.

Le fait que deux chrétiens, dans la droite ligne du renouveau néocalviniste et catholique personnaliste qui a remis en circulation, au début de ce siècle, la vieille notion chrétienne de *participation*, soient actuellement parmi les prophètes de cette nouvelle société, est de bon augure. Ce sont Denis de Rougemont, à la reche de nouvelles structures politiques à la fois mondiales et déconcentrées, et Claude Gruson[4], en quête de nouvelles procédures démocratiques de décisions économiques, techniques et industrielles. Mais, pour l'enfantement d'une telle société, il faut que l'ensemble des chrétiens des Eglises et des sectes redécouvre la spécificité et l'envergure de l'éthique chrétienne originale, et qu'ils s'associent à l'immense effort du mouvement oecuménique contemporain, pour réinterpréter celle-ci en fonction des gigantesques problèmes de notre temps[5].

[4] De Claude Gruson, ancien Directeur Général de l'Institut National de Statistiques et d'Etudes Economiques (INSEE), il faut lire : "Programmer l'espérance", 1976 (Ed. Stock) et "Champ actuel d'une éthique politique", 1978 (dactyl.) Cahiers de Villemetrie, 8 Parc Montsouris, 75014 Paris.

[5] Cf. la note 3.

III. Le renouveau de l'éthique chrétienne

La guerre de 1939 à 1945 a été l'une des plus éclatantes démonstrations de la profonde politisation des Eglises et de leur défection en éthique sociale et politique. Les chrétiens n'ont-ils pas fourni des armes spirituelles et des troupes abondantes au nazisme, au fascisme et au franquisme qui ont étendu leur emprise sur l'Europe, dans le sang, les ruines et les larmes ?

Pourtant, ici ou là, des signes d'un redressement se sont manifestés. Des Eglises confessantes se sont dressées, en Europe occidentale, comme elles s'étaient dressées depuis des décennies dans les pays communistes.

Après la guerre s'ouvrit une période exaltante. On espérait pouvoir reconstruire la société sur de nouvelles bases. Déjà le mouvement oecuménique entraînait les forces vives des mouvements de jeunesse et des laïcs pour sortir de ce tragique vide éthique, à la faveur duquel le christianisme s'était laissé emporter, presque sans résistance, dans la débâcle de la civilisation et la honte d'Auschwitz et d'Hiroshima.

Des groupes de recherche éthique naissaient dans toutes les Eglises d'Europe. En France, les Associations Professionnelles Protestantes, sous l'impulsion des professeurs Jean Bosc et Jacques Ellul. En Allemagne, les Evangelische Akademien. En Italie, le centre d'Agapé. L'institut oecuménique de Bossey fut créé, avec le professeur Hendryk Kraemer et Suzanne de Dietrich, en grande partie pour permettre à ces divers mouvements de se rencontrer, d'échanger leurs expériences et de confronter leurs méthodes.

Les laïcs chrétiens étaient les premiers à souffrir, dans cette période de reconstruction, de la carence éthique des Eglises chrétiennes. Aussi aspiraient-ils à se former part petit groupes socio-professionnels en dialogue avec des théologiens. Les étudiants aussi. Telle fut l'origine des Centres protestants d'études, des aumôneries et des groupes bibliques universitaires. Un renouvellement du même type se manifestait dans toutes les confessions. Où en est-on aujourd'hui ?

La variété des méthodes de cette relativement nouvelle discipline qu'est l'éthique (et l'éthique sociale) chrétienne, soumise à de très rapides mutations, est à coup sûr stimulante ; mais elle est un sujet d'importantes difficultés. Il suffit de citer quelques noms célèbres dans le répertoire des théologiens contemporains qui se sont occupés d'éthique, pour mettre en évidence l'éventail des orientations méthodologiques de celle-ci : Emil Brunner, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, André Dumas, Jacques Ellul, Paul Ricœur, Helmut Thieliecke,

Helmut Gollwitzer, Ernst Käsemann, Jürgen Moltmann, Harvey Cox, Dorothée Sölle, Paul Lehmann, Heinz-Dietrich Wendland, Karl Rahner, le Père Chenu, Jean-Marie Aubert, Jean-Baptiste Metz, etc.

Pourquoi tant d'orientations différentes et parfois opposées ?

Nous assistons à un phénomène redoutable dans l'histoire des connaissances, qui touche toutes les disciplines, mais qui affecte encore davantage l'éthique chrétienne puisqu'elle se trouve placée à leur carrefour.

Au moment où la civilisation scientifique et industrielle née en Occident s'étend au monde entier, la connaissance globale des mécanismes qui déterminent son existence s'avère de plus en plus difficile. Au fur et à mesure que les sciences de la nature, de l'homme et de la société progressent, des tranches nouvelles de la réalité complexe apparaissent, comme de gigantesques champs à défricher, qui ne livrent leurs secrets qu'en découvrant de nouveaux abîmes inexplorés. En conséquence, de nouvelles disciplines surgissent, qui rétrécissent leurs frontières en mêmes temps qu'elles affinent leurs méthodes. Chacune d'elles s'isole davantage des autres ; et toutes livrent de leurs recherches des résultats en miettes, qu'aucune synthèse ne parvient à intégrer.

Les disciplines théologiques, toujours liées de quelque manière aux méthodes épistémologiques des autres disciplines, suivent le mouvement.

Ainsi, l'image de l'homme devient de plus en plus éclatée ; la civilisation contemporaine de plus en plus morcelée ; ses mécanismes de développement et de destruction de moins en moins maîtrisés.

Et que devient dans tout cela l'éthique chrétienne, elle qui doit offrir à toutes ces connaissances le service critique bienfaisant, capable de les orienter, puisque toutes comportent des enjeux et des choix moraux décisifs pour le présent et l'avenir de l'homme ? La voilà écartelée entre tous ces champs d'exercice.

Il lui faut, pour les maîtriser tous, une double mémoire synthétique.

D'abord une mémoire theologique, qui rassemble l'ensemble des connaissances liées à la révélation biblique, afin de pouvoir réinterpréter celle-ci au niveau des nouvelles réalités contemporaines. Puis une mémoire profane, capable de récapituler l'ensemble des connaissances séculières qui expliquent et conditionnent les comportements individuels et sociaux, afin de pouvoir orienter ceux-ci vers leurs justes finalités.

Ce point de croisement entre les connaissances théologiques et les connaissances séculières devient vertigineux. Seules des équipes inter-et pluri-disciplinaires pourront faire face à l'avenir avec succès à toutes les tâches spécifiques de l'éthique chrétienne, intimement liée à la mission irremplaçable des Eglises dans le monde.

On mesure, à ce niveau, l'insuffisance de nos équipements, universitaires et ecclésiastiques ; et l'on apprécie d'autant plus l'importance de ceux qui existent, et de tous les lieux où s'élabore ou s'ébauche une réflexion éthique nouvelle, comme l'Institut d'éthique sociale de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, les centres d'études, de rencontres et de formation, nos organes missionnaires et bibliques, nos centres sociaux, etc. (pour ne parler que de notre protestantisme local).

Conclusion

Au point où nous en sommes, l'éthique chrétienne, en tant que discipline académique, rencontre de grandes et stimulantes difficultés ; elle est à l'aube d'un essor nouveau ; et, en tant que comportement réfléchi des chrétiens dans la société, elle subit une réjouissante évolution, grâce au mouvement œcuménique qui traverse toutes les dénominations chrétiennes aujourd'hui.

Lorsqu'ils prennent conscience de l'unité et de la dimension universelle du corps du Christ auxquels ils appartiennent, et lorsqu'ils réalisent que l'humanité tout entière est, elle aussi, appelée à lui appartenir, les chrétiens redécouvrent du même coup que les problèmes importants et graves de l'humanité sont des problèmes internes et non pas externes à l'Eglise. Et ils réalisent que, pour résoudre ces problèmes, ils ont à leur disposition une éthique spécifique qui les libère des éthiques idéologiques séculières, sans pour autant négliger l'apport indispensable des sciences profanes.

Ainsi libérés, ils sont mieux à même d'apporter aux deux idéologies contemporaines dominantes, celle du capitalisme privé et celle du capitalisme d'Etat, le service critique bienfaisant qu'ils ont mission de leur apporter pour les délivrer de leurs démons, capables de les opposer dans une guerre d'extermination.

Mais la pratique d'une telle éthique critique et indépendante, nous l'avons dit, est rarement bien reçue, si constructive soit-elle. Dans les deux camps elle va à contre-courant de puissants intérêts et de pesantes routines. Ainsi, comme le leur recommandent également les deux grandes dernières assemblées universelles des Eglises, romaines et non romaines, les chrétiens que nous sommes doivent-ils s'armer de courage et de patience dans la contrariété ; contrariété qui peut aller et qui va déjà, en certains lieux de l'Est et de l'Ouest, jusqu'à la persécution. La solidarité nous oblige à ne pas l'oublier.

Heureusement, nous n'en sommes pas encore là chez nous, du moins pour le moment. Il s'agit de mettre à profit le répit qui nous est offert pour nous associer au renouveau et à la recherche d'une éthique chrétienne plus fidèle, dans la communion de l'Eglise universelle. Il s'agit, comme nous le propose l'assemblée œcuménique des Eglises de Nairobi, de retrouver "L'Evangile tout entier, pour la personne tout entière, et le monde tout entier".

Thèses sur foi chrétienne et politique

par Jacques Ellul
Professeur à la Faculté de Droit
de l'Université de Bordeaux

I. Les fondements*

1. Absence d'une politique chrétienne

Une première thèse c'est qu'il n'y a pas de doctrine politique ou de théorie politique spécifiquement chrétiennes. Il n'y a pas une éthique chrétienne unique, fixée une fois pour toutes, et gardant toujours le même contenu. Ceci est bien plus accentué en ce qui concerne la politique car s'il y a un enseignement éthique explicite dans la Bible, il n'en est pas de même pour la politique. Il est impossible de tirer une Politique de l'Ecriture Sainte. Ceci a été fait bien souvent, mais on peut constater que ces essais sont contradictoires car il s'agit toujours de *justifier* une prise de position politique antérieure : le christianisme devenant un simple moyen de légitimation. D'où, l'extrême diversité (contradictoire) de ce que l'on a pu tirer de l'Ecriture Sainte. On a pu démontrer la Monarchie (à partir de la Souveraineté de Dieu) ou l'aristocratie (à partir de l'élection) ou la Démocratie (à partir de l'Universalité du Message), le capitalisme (à partir du salut individuel) ou le socialisme (à partir de la justice...) et actuellement la révolution (à partir de l'Espérance) comme autrefois le conservatisme (à partir de l'ordre voulu par Dieu). En tout ceci il n'y a rien de spécifiquement chrétien. C'est pourquoi on ne peut ni poser la question "Christianisme et politique" (car il n'y a pas de relation *doctrinale*) ni fonder un parti politique ou un syndicat chrétiens (qui ne peuvent l'être parce qu'ils auraient une doctrine chré-

* Les sous-titres sont de la rédaction.

tienne, mais seulement, à la rigueur parce qu'ils regrouperaient des chrétiens entre eux. Mais est-ce le rôle des chrétiens dans la société de rester réunis ?). Il peut seulement y avoir une recherche d'éthique politique pour des chrétiens : quel comportement la foi en Jésus-Christ provoque dans le monde politique, tel que nous le connaissons. Telle est la seule question possible.

2. Relativisation de la politique

Il semble cependant que l'on puisse tirer de l'Ecriture une certaine orientation générale de relativisation de la politique. Bibliquement on ne peut pas dire que "Tout est politique" et pas davantage que l'action politique est la pierre de touche de l'action chrétienne. Il reste vrai que l'engagement politique se situe parmi les autres conséquences de la foi, sans aucun statut privilégié. Qu'il s'agisse en Israël de la profonde critique de l'institution royale, de la négation opposée à toutes les politiques de puissance, ou dans les Evangiles de tout ce qui concerne l'opposition entre le Royaume des cieux et les pouvoirs politiques, et le rejet de la tentation d'action politique par Jésus (malgré les exégèses sans fondement qui veulent en faire un chef révolutionnaire) on pourrait accumuler les éléments de cette relativisation de la politique, aussi bien des pouvoirs que de toutes sortes d'actions politiques, légales ou illégales. Cependant, il y a une critique approfondie de toute institution politique, compensée par l'ordre paulinien de l'obéissance. Mais il ne faudrait pas (ce qui a été souvent fait) conserver cet ordre d'obéissance en le séparant de la critique fondamentale (aussi bien dans l'Apocalypse que dans Matthieu).

3. La présence chrétienne

Cette relativisation et l'absence de doctrine politique spécifiquement chrétiennes pourraient conduire des chrétiens à se désintéresser de la politique, pour recentrer la vie chrétienne sur la vie privée. C'est ce qui a été souvent fait, et c'est aussi ce que les pouvoirs politiques souhaitent (enfermer la "religion" dans le cercle de la vie privée). Ceci est insoutenable. Tout d'abord parce qu'il est impossible dans la vie chrétienne de dissocier une vie privée et une vie publique. La personne devant Dieu est un tout et on ne peut séparer la participation à la société ou à l'activité professionnelle (qui est politique !). En second lieu parce que nous ne pouvons pas nous désintéresser du monde dans lequel nous sommes placés, et dont nous sommes reponsables devant Dieu, ainsi que des hommes au milieu desquels nous vivons. Les exigences de justice de l'Ancien Testament ne sont pas épuisées dans la justification spirituelle en Jésus-Christ : celle-ci implique un engagement pour une œuvre de justice. Et on ne peut ici non plus dissocier la justice privée et la justice sociale. Enfin, il me paraît évident que l'ordre d'aller dans le monde, parmi toutes

les nations, s'adresse à tous les chrétiens, et qu'il s'agit d'aller là où sont les hommes. Ce n'est pas seulement une affaire géographique mais aussi sociologique. Il faut que des chrétiens se trouvent partout où sont des hommes, au milieu et avec eux. Et puisque la politique et les organismes politiques sont des lieux privilégiés où se regroupent les hommes, il faut y aller (au lieu d'attendre que les hommes viennent nous trouver dans nos temples). Dès lors on voit un autre aspect de cette impossibilité d'un parti chrétien : celui-ci ne peut se comprendre que s'il y a une doctrine politique chrétienne : une cause politique chrétienne à défendre et à faire triompher. Mais tel n'est pas le problème car précisément en tant que chrétien nous ne pouvons pas choisir la voie de la puissance pour "faire triompher" la vérité. La Vérité de Jésus-Christ s'atteste dans le choix de la Non Puissance (mais toute action politique est un choix de puissance). La motivation de l'engagement politique est le service de l'autre et la rencontre avec l'autre que l'on ne peut éviter comme expression de l'agapé.

4. Diversité des engagements

Mais s'il en est ainsi se pose la question du choix : dans quel mouvement, dans quel parti le chrétien va-t-il s'engager ? avec qui va-t-il coopérer ? Il y a une réponse aujourd'hui très courante et trop facile : avec les pauvres. Il doit être du côté des pauvres. C'est vite dit, mais il est beaucoup moins facile de savoir qui sont les pauvres (les vrais) aujourd'hui. On obéit en réalité à des lieux communs dans ce domaine. Peut-on dire que les "prolétaires" sont les pauvres alors qu'ils sont défendus et représentés par les plus grandes puissances industrielles et militaires, et par les partis les plus puissants et les mieux organisés ?[1] Et puis, il y a eu d'autres critères, dans d'autres siècles, qui paraissaient sans doute aussi évidents et justes que celui auquel nous tenons aujourd'hui. Je crois que si l'objectif premier est la présence au côté des autres, et non pas la défense d'une doctrine, les riches aussi ont besoin d'un témoin à côté et en face d'eux ! Dès lors le choix du parti ou de la cause où on va s'engager n'est pas très important. Ceci scandalisera. Je crois que l'on doit choisir d'après ses sentiments, ses convictions, sa réflexion, son milieu (pour ou contre), ses intérêts etc... D'ailleurs c'est *toujours* ce que l'on fait en réalité, mais on couvre cela d'un manteau chrétien, ce que nous devons éviter. Il y a toujours, dans toutes les causes (au début en tout cas), un aspect positif et séduisant où l'on peut accrocher du christianisme. Il vaut mieux être franc et clair là dessus. Dès lors des chrétiens se trouveront dans des partis politiques opposés.

[1] J'ai longuement traité ce problème du pauvre du point de vue biblique dans *L'homme et l'argent*, 1949 (Réédition Presses Bibliques Universitaires, Lausanne, 1979), et "Qui est aujourd'hui le pauvre" dans *Trahison de l'Occident*, 1975.

C'est vrai. Mais n'y a t-il pas au moins des "limites" absolues, des "interdits" ? Pour les uns ce sera le fascisme, pour les autres le communisme. Je ne crois même pas que l'on puisse dire cela. Il est bon après tout qu'il y ait des chrétiens parmi les fascistes ou parmi les communistes, *mais*, et c'est ici le point crucial, à trois conditions : s'il n'y a pas identification entre christianisme et fascisme/communisme. Si l'on est présent *d'abord* et fondamentalement en tant que chrétien (la qualité de chrétien passant *avant* toute autre). Si l'on conserve une pleine indépendance de jugement et d'appréciation à l'intérieur du mouvement où l'on s'est engagé. Et c'est là, dans la pratique, que l'on rencontrera les limites, le possible et l'impossible.

II. La pratique

Autrement dit, le problème central est celui de la pratique chrétienne dans le parti ou le mouvement où l'on s'est engagé. C'est là que peut se dévoiler la spécificité de la présence du chrétien, bien plus que dans l'option théorique de telle ou telle orientation.

1. Le chrétien, conscience critique

Dans le mouvement politique, à l'égard des organismes directeurs, et des camarades, le chrétien doit être une sorte de conscience critique. Non pas au sens négatif, mais au contraire, de façon à rectifier l'action et les motivations. Il doit être suffisamment dégagé pour voir clairement et sans esprit de parti ce qui se fait, l'évolution du parti, et procéder à des remises en question fondamentales. Il ne peut être le militant dévoué qui accepte la direction les yeux fermés. Il est une *conscience*, c'est à dire que tout ce qui s'exécute doit être l'objet d'une décision claire et non pas de machinations, de machiavélismes, de conseils secrets ou de simples habitudes. Et il doit être une conscience *critique*, c'est-à-dire qu'il n'a pas à céder à des engrenages, à une antériorité, à des raisons superficielles. Il est appelé à être une sorte de miroir de ce qui se fait, en même temps que de point de départ d'une réflexion sur ce qui se fait. Autrement dit il ne peut jamais accepter de devenir un partisan obéissant, ayant adopté si pleinement les intérêts du parti ou de la cause qu'il n'est plus capable de rien mettre en question, lorsqu'il suffit d'invoquer devant lui "l'intérêt supérieur" du mouvement. Cette critique a à s'exercer à partir des objectifs mêmes que l'on avait fixés, mais aussi à partir des valeurs qui sont issues du christianisme.

2. La question des moyens

Cette conscience critique doit s'exercer avant tout à l'égard des moyens employés. Le problème des moyens est un problème radical et décisif dans notre société, qui, en tant que société technicienne, est une société caractérisée par la multiplication et la puissance des moyens et non plus par les fins. Or, la question des moyens dans la politique, dans un parti ou un mouvement est absolument décisive. Après tout, presque tous les partis politiques ont les mêmes finalités (bonheur de tous par exemple). Ils se séparent vraiment sur les stratégies et sur les moyens à employer. Et c'est toujours au niveau des moyens que se posent les problèmes d'humanité ou de moralité, de même que c'est dans la domaine des moyens que se révèlent les excès : police, violences, camps de concentration, propagande, etc., ce sont des moyens. Le jugement et la vigilance du chrétien doivent donc porter sans cesse sur les moyens employés. Il ne peut tolérer un moyen injuste, inhumain, dégradant etc... On admet d'ailleurs de plus en plus que les moyens dégradent les fins. C'est à dire que l'on n'obtiendra jamais un résultat positif grâce à des moyens négatifs, un résultat humain grâce à des moyens inhumains. Il n'est pas vrai que l'aboutissement d'une série de violences puisse être une société pacifique, pas plus que l'aboutissement de moyens injustes puisse être une société juste. Lorsqu'un parti triomphe grâce à la violence et l'injustice, le gouvernement qu'il établit sera nécessairement et pour longtemps un gouvernement de violence et d'injustice. Il faut le savoir *rigoureusement.* Et c'est pourqoi je disais plus haut que c'est dans la pratique que le chrétien verra s'il peut ou non coopérer avec ce parti ! Il doit sans cesse procéder à la mesure de l'opposition entre les objectifs annoncés et les moyens employés, et aussi à l'appréciation des moyens selon l'éthique chrétienne. Mais alors que la première, il doit l'annoncer, l'énoncer clairement dans son parti, la seconde, il la garde pour lui, pour prendre sa décision, de continuer ou non à coopérer.

3. Relativiser les enjeux

Le chrétien dans un mouvement politique doit être celui qui relativise les actions, qui dédramatise. Ceci est d'ailleurs une conséquence de ce que nous venons de dire au sujet des moyens. La tendance de tout mouvement politique est d'absolutiser son action, d'en faire un "Tout ou rien", ce qui est nécessaire pour mobiliser les partisans, pour les engager dans l'action ; et de même on cherche à dramatiser les conflits, à porter à l'incandescence, pour en faire un moyen de propagande. Or ceci, qui est très courant, et inacceptable, d'abord parce qu'il s'agit d'une manipulation mensongère des partisans ou de l'opinion. Il s'agit de les engager en fonction de raisons et de réalités fausses,

inexactes, et de les engager dans une action extrême, c'est-à-dire où précisément l'usage de tous les moyens sera permis. Le travail du chrétien est de toujours relativiser. Nous avons une expérience historique suffisamment tragique de ce qui se passe quand les conflits et oppositions sont portés à l'absolu et deviennent des combats pour la "vérité" : ils sont alors inexpiables et totalement inhumains. La relativisation du politique est la condition de l'humanisation de la politique. Si l'on est convaincu que l'on peut obtenir certains résultats, certains changements, appréciables et moyennement satisfaisants grâce à une action politique, mais sans prétendre réaliser ni la Liberté absolue, ni la Justice absolue, sans prétendre agir au nom de la Vérité absolue, alors évidemment la politique est moins exaltante et le militant moins dévoué de façon inconditionnelle, mais ce que l'on fait reste à grandeur humaine ; on peut dire que si on ne dramatise pas, si on n'absolutise pas, alors les adhérents ne vont pas "marcher" : cela voudra dire seulement que l'action politique et la cause en question prises en elles-mêmes ne les intéressent pas. Et pourquoi donc les obliger à "marcher" dans ces conditions ? c'est un des gros reproches que je ferais aux opérations actuelles dites de "conscientisation", qui ne sont nullement des prises de conscience mais de la propagande à base de dramatisation.

4. Le respect de l'autre

Une conséquence essentielle de cette attitude porte sur la relation à l'égard de l'autre. L'autre, c'est le partisan d'en face, le membre de cet autre mouvement adverse. Si l'on absolutise, dramatise, on sait comment on finit par le considérer comme un ennemi, comme le défenseur du mal, comme l'incarnation du mal. Il n'est plus un homme mais une sorte de diable. La seule solution est de le tuer, de l'éliminer. Or, cela, le chrétien dans la pratique ne peut jamais le tolérer. L'adversaire est un homme comme nous. Il est très curieux que cette idée élémentaire, qui a fini par gagner souvent dans les guerres nationales, est difficile à faire admettre dans les conflits internes politiques. Le chrétien est appelé à en témoigner constamment et à rappeler que l'adversaire quoiqu'il ait fait doit être traité en tant qu'homme en respectant sa dignité humaine. Il n'a pas à céder aux entraînements passionnels qui conduisent à "l'exécration" de l'ennemi. Et bien plus, le chrétien doit examiner avec sérieux les arguments de l'autre. Il doit expliquer dans son propre parti en quoi tel discours, tel projet émanant d'un parti adverse peut être écouté, pris au sérieux. Il est appelé à se faire l'interprète des uns à l'égard des autres, et parfois devenir un lien de communication et de confrontation vraie. Nous ne pouvons pas prendre notre parti des séparations politiques telles qu'aucune communication ne sera plus possible.

5. Témoin de Jésus-Christ

Enfin un dernier exemple de la conduite possible du chrétien dans un parti politique ne nous retiendra pas longtemps. Nous avons dit que c'est *en tant que chrétien* qu'il est appelé à s'engager dans la politique, et par conséquent il peut (je ne dis pas : il doit) être appelé à témoigner explicitement de sa foi au Seigneur Jésus-Christ quand l'occasion se présente (je ne dis pas : tout le temps, et surtout pas de façon accusatoire et conflictuelle). Il faut que la Parole de Dieu (en tant que *parole*, et pas seulement service ou présence) soit aussi entendue là.

III. Primauté de la foi chrétienne

1. L'intransigeance chrétienne

Je connais les réactions en présence de ces propositions. On dira : "ce n'est pas prendre au sérieux la politique. C'est nier la lutte des classes. L'action politique dans ces conditions devient impossible". Je répondrai brièvement aux trois objections. Que vaut-il mieux prendre au sérieux : la politique ou Jésus-Christ ? Là est le point. Et si on est décidé à prendre si totalement au sérieux l'action politique, que l'on puisse considérer l'autre comme un ennemi absolu, et que l'on soit prêt à utiliser n'importe quel moyen pour faire triompher la cause, alors, on peut faire un certain examen de conscience, car cela veut dire que l'on a abandonné Jésus-Christ. En second lieu : c'est vrai que cette conduite relativise la lutte des classes. Mais il faut prendre conscience que nous sommes à l'égard de la lutte des classes dans la même situation psychologique que nos pères à l'égard de la Patrie en 1914 : un état de croyance aveugle et obsessionnel. La lutte des classes n'est pas plus scientifique ni davantage "valeur totale" que la patrie de 1914 : c'est un conflit difficile qu'il s'agit de négocier et non pas d'absolutiser. On a fini par se rendre compte que les guerres nationales étaient des imbécillités qui avaient coûté des millions de morts ; il vaudrait mieux se rendre compte de la même chose avant qu'il ne soit trop tard pour la lutte des classes. Ceux qui sont scandalisés par cela doivent se rappeler combien les patriotes de 1914 étaient scandalisés par toute remise en question de la patrie. En troisième lieu : *si la politique devenait impossible* dans les conditions où j'ai tenté de montrer qu'il fallait la réduire et la relativiser, cela ne voudrait dire qu'une seule chose, c'est qu'elle est alors le domaine du diable (au sens étymologique de dia-bolos, le *diviseur*), et de Satan (au sens étymologique de Schatan : d'*accusateur*) et rien d'autre.

2. Le réalisme chrétien

Dira-t-on que c'est une attitude idéaliste ? Je répondrai qu'il s'agit au contraire exactement d'une attitude réaliste. Et je reviens à la nécessité du réalisme chrétien, c'est-à-dire la capacité à considérer la réalité telle qu'elle est dans sa juste dimension, contrairement à tous les politiques qui oscillent entre une perspective optimisante (grâce à la politique nous résoudrons tous les problèmes), ou bien idéaliste (est idéaliste l'affirmation communiste selon laquelle dans la société sans classe il n'y aura plus ni aliénation, ni répression, ni marginalisation) et une utilisation mythologique du réel en vue de la propagande. Le chrétien est tenu de considérer les faits et les réalités humaines aussi exactement que possible, aussi noirs soient-ils, sans désespérer, et aussi minimes ou importants soient-ils sans les falsifier. L'attitude que j'esquissais est seule raisonnable et cohérente au réel. Le réalisme n'implique pas la dramatisation ni la propagande ! Mais ce qui peut se produire, c'est que cette attitude devienne insupportable aux partisans et camarades du même parti que celui du chrétien, et que celui-ci soit considéré comme subversif ou traitre, et finisse par être expulsé. C'est évidemment un risque à prendre : celui même du témoignage. Mais le réalisme doit être une attitude d'esprit constante pour le chrétien parce que la réalité a une dimension pour lui plus profonde que celle de l'information et aussi parce que le réalisme concernant la situation politique est dépassé par l'espérance qui dépasse de loin toutes les actions politiques, quoiqu'elle puisse en inspirer quelques-unes.

3. La radicalisation chrétienne

Le terme d'espérance évoque bien entendu l'action révolutionnaire. Tout ce que j'ai dit peut-il signifier qu'il n'y a pas de participation à une action révolutionnaire pour les chrétiens ? Assurément pas. Mais avec une nuance importante. Le chrétien, en ce domaine, est appelé à discerner quel est le véritable niveau de la révolution et le point où faire porter vraiment l'action révolutionnaire. Je dirais que s'il s'agit de s'inscrire dans un mouvement révolutionnaire qui dure depuis trois quarts de siècle, qui a ses objectifs bien arrêtés, des troupes nombreuses, une organisation puissante, il n'y a rien là de révolutionnaire ! de même s'il s'agit de faire une révolution primaire (comme celles du Tiers Monde, dont je ne nie pas l'importance et la nécessité mais dont je peux dire que ce sont des révolutions attardées, du XIXe siècle).

Le chrétien doit voir en avant : ce que les autres ne discernent pas encore comme étant les *nouveaux lieux* de la Révolution. Et c'est cela que l'on peut appeler la radicalisation. Il ne faut pas la confondre (ce que l'on fait en général) avec la dramatisation. La radicalisation, c'est la recherche de la racine. Quelle est *actuelle-*

ment (et non pas hier !) la racine du Mal, de l'Injustice, de l'aliénation etc... Dès lors on ne peut pas se contenter d'une explication ou d'une analyse qui date d'un siècle. Les conditions ont changé. Le chrétien doit procéder à une analyse nouvelle à partir du réalisme. Et découvrir quelle est la *nouvelle* action révolutionnaire à mener, ce qui implique à la fois l'imagination, l'engagement, l'analyse intellectuelle dépouillée des mythes et idées toutes faites, et la disponibilité, et c'est là seulement que prend signification l'Espérance (et non pas dans une insertion dans la masse). Mais alors, dans ce rôle d'Eclaireur ou d'avant-garde, le problème de la violence révolutionnaire pour la conscience chrétienne est précisément un faux problème. Le rôle du chrétien dans l'optique révolutionnaire est d'être celui qui *renouvelle* sans cesse l'option et l'optique révolutionnaire.

Le mouvement réformé de reconstruction chrétienne

par

Pierre Courthial

Doyen de la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence

I

C'est à une révision radicale et totale de ses modes de vie, de pensée et d'action que le peuple de Dieu est appelé en cette fin du XXe siècle. Qu'ils soient orthodoxes-orientaux, catholiques-romains ou protestants, les conservateurs attachés à leurs traditions, qui ne sont trop souvent que des habitudes ou des routines plus ou moins anciennes, et les progressistes s'accrochant à des nouveautés, qui ne sont trop souvent que des reprises de vieilles erreurs sous de nouveaux masques, doivent s'examiner eux-mêmes et accepter d'être mis en question de façon vraiment critique non pas d'abord par les accusations plus ou moins sérieuses et fondées qu'ils s'adressent les uns aux autres mais par la Vérité sûre et certaine de la Parole de Dieu incarnée qu'est le Christ de la Sainte Ecriture, de la Parole de Dieu inspirée qu'est la Sainte Ecriture du Christ.

Depuis trois millénaires et demi, à chaque époque critique de son histoire, le peuple de Dieu — l'Eglise de l'ancienne disposition qu'était Israël puis l'Israël de la nouvelle disposition qu'est l'Eglise — n'a connu de vrai renouveau, de vraie re-formation, qu'en revenant cordialement à cette Parole toute proche qu'il ne tient contre lui que pour être tenu par elle. La fonction prophétique véritable, depuis Moïse jusqu'aujourd'hui, a toujours été et demeure, sous l'emprise souveraine du Saint Esprit, d'appeler le

peuple le Dieu, lorsqu'il erre, à revenir à la Parole de Dieu, à se laisser juger et sauver par elle, à reconnaître sa pleine autorité, à se conformer à ce qu'elle dit. Pour l'amour de Dieu !

En ces années 80 qui commencent, tout le peuple de Dieu, en toutes "dénominations", est appelé à l'œuvre de re-formation, de restauration, de reconstruction, nécessaire. Au terme d'une longue période de sécularisation universelle qui, pour l'Eglise, a commencé par ses pasteurs et docteurs, a généralement été une période d'apo-stasie (de dérapage, d'éloignement, de révolte) par rapport à la Parole de Dieu, alors qu'au bout de faux-sens et de contre-sens nous en arrivons au non-sens, le temps est venu de confesser de nouveau, en paroles et en actes, avec une pleine conviction et dans une patiente et ferme espérance, que le Règne n'appartient pas au(x) prétendu(s) "prince(s) de ce monde", ni à l'homme se voulant dieu et reniant Dieu, mais au seul Seigneur Créateur et Rédempteur qui est éternellement : le Père, le Fils et le Saint Esprit.

Il faut ajouter et préciser que l'œuvre de re-formation, de restauration, de reconstruction chrétienne à laquelle, dans le monde entier, est appelé le peuple de Dieu n'est pas seulement celle de l'Eglise et de la théologie, encore qu'il faille, bien sûr, commencer par celle-ci. Puisque la Parole de Dieu est souveraine, elle doit être reconnue comme telle en tout et partout. Nul n'a le droit de resteindre l'étendue de son autorité. Notre Seigneur est Roi sur tous les domaines de l'univers et de l'existence. Et si la volonté apostate de sécularisation, œuvrant en tout et partout, a visé et vise à rejeter la souveraineté de Dieu jusque dans l'Eglise et la théologie, la volonté obéissante de christianisation, œuvrant en tout et partout, doit viser à ce que soit manifestée la souveraineté de Dieu jusqu'aux extrémités de l'univers et jusque dans la moindre parcelle de l'existence. La parole du Christ ressuscité à Ses disciples est imprescriptible dans son affirmation, dans son commandement et dans sa promesse : *"Toute autorité m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez. Faites de toutes les nations des disciples. Baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et enseignez-leur à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et voici : Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde".*[1]

Il y a donc depuis la Chute[2] et plus encore depuis qu'est venu Jésus-Christ[3], antithèse, opposition, conflit spirituel universel et permanent[4] entre la *Cité de ce siècle* (Babel, Babylone ; de la Genèse à l'Apocalypse) qui, pour s'exalter orgueilleusement et stupidement elle-même, prétend s'arracher et tout arracher à la souveraineté de Dieu et de Sa Parole, et la *Cité de Dieu*[5] (Salem, Jérusalem, la nouvelle Jérusalem ; de la Genèse à l'Apocalypse)

[1] Mat. 28:20.
[2] Gen. 3:15.
[3] 2 Thes. 2:7.
[4] Eph. 6:10-18.
[5] Ps. 87:3 et Hebr. 12:22.

qui, dans la foi, l'espérance et l'amour, se réjouit, dans la louange eucharistique, jusque sous la persécution, de la totale souveraineté de Dieu et de Sa Parole.

Notre Seigneur, par Son Esprit agissant par et avec ce que dit – Parole de Dieu ! – la Sainte Ecriture, veut régner de telle manière efficace, particulière, intime, sur les Siens qu'Il régénère, justifie, sanctifie et fait persévérer, que tout ce qu'ils pensent, tout ce qu'ils font, tout ce qu'ils sont ici-bas – dans l'Eglise comme dans l'Etat, dans le célibat comme dans le mariage, dans leur vie familiale et professionnelle comme dans leurs recherches philosophiques, scientifiques, artistiques ou techniques, bref : en toutes choses – soit pour la gloire de Dieu[6], dans un mouvement progressif, continuellement repris, de repentance et de foi obéissante et aimante. C'est dire que la Parole-Loi de Dieu, la Parole-Directives de Dieu, toujours reçue comme Evangile, comme Nouvelle de grâce, leur est en toutes choses lumière et règle puisqu'elle exprime la Morale et le Droit véritables pour toute l'existence, personnelle et sociale, des hommes.

Dans son essai magistral d'une philosophie chrétienne de l'histoire, le *De Civitate Dei* (composé de 412 à 426, peu après la prise de Rome – 410 – par les Goths d'Alaric), S. Augustin a su mettre en évidence ce terrible combat des deux Cités (celle de "ceux qui aiment Dieu jusqu'au mépris d'eux-mêmes" et celle de "ceux qui s'aiment eux-mêmes jusqu'au mépris de Dieu").

Par ce combat, le Dieu trinitaire souverain, conformément à Son dessein éternel et immuable, démontre et déploie historiquement tout ensemble Sa justice et Sa miséricorde. Le moment initial de ce combat se situe dès après l'apostasie originelle du genre humain, avec Adam et Eve, en Eden. Le moment central et décisif de ce combat se situe en Palestine, dans les trois premières décennies de notre ère, qui est la dernière de l'histoire (contrairement à un lieu commun transitoire, il n'y a pas, et il n'y aura pas, d'ère "post-chrétienne" !), lorsque le Fils éternel de Dieu, incarné, a vaincu une fois pour toutes l'Adversaire (très précisément : lors de Ses tentations, de Sa passion, de Sa mort sur la croix, de Sa résurrection corporelle). Pour les Siens. A leur place. Pour leur salut. Le moment final de ce combat se situe lors du retour en gloire du même Jésus-Christ ; lors de la résurrection des morts et du jugement dernier. Dans les "derniers jours" où nous sommes, entre Sa première Venue et Sa Venue en gloire, notre Seigneur, présentement, "à la droite de Dieu", accorde aux Siens, par l'Esprit qui procède du Père et qu'Il leur envoie, toutes les richesses intrinsèques de Sa victoire, merveilleusement antécédente aux combats conséquents qu'ils doivent encore poursuivre[7]. Dans l'Eglise. Et en tous domaines. Jusqu'à ce qu'Il vienne.

[6] 1 Cor. 10:31.
[7] Rom. 8:28-39.

II

Me bornant à l'essai d'une *description du mouvement de reconstruction chrétienne au sein de la chrétienté réformée* — dont je sais cependant les liens historico-spirituels qu'elle a eus, qu'elle a, et qu'elle doit garder et développer autant que faire légitimement se pourra, avec les autres chrétientés protestantes ainsi qu'avec les chrétientés catholique-romaine et orthodoxe-orientale — je commence en évoquant la figure de son précurseur, trop méconnu en dehors de sa patrie, les Pays-Bas : *Guillaume Groen Van Prinsterer* (1801-1876)[8].

Dans son ensemble, la chrétienté réformée européenne n'était plus alors "réformée" que par ses dénominations ecclésiastiques. Sauf en quelques-uns — Reste intrépidement fidèle du peuple de Dieu — il n'y avait plus de confession vivante, vécue, de la Foi re-formée selon la Parole de Dieu.

Les Lumières (l'*Aufklärung*) et la Révolution française, dans l'esprit de ses principaux meneurs, ne s'en étaient prises que *secondairement* à des abus et à des injustices criants ainsi qu'à la domination cléricalo-politique de Rome et à l'absolutisme des Bourbons. Ce qu'elles avaient attaqué et rejeté *surtout et d'abord*, c'était la vérité et l'autorité de la Révélation divine. A la place du Dieu trinitaire, Créateur et Sauveur, l'homme, absolutisé, est pour elles la norme suprême, le point central de référence. Si, au début du XIXe siècle, et avec le Romantisme, le motif de la personnalité (et du sentiment) allait prendre plus de poids que le motif de la science (et de la raison) - de même que, plus tard, le motif de l'homme individuel — c'était encore et toujours *l'humanisme* — la religion de l'homme, en place de la religion du Dieu vivant — qui restait à l'ordre du jour. Dans la chrétienté réformée européenne, l'alliage contre-nature, antinomique, du *peu* qu'elle voulait bien encore garder du discours biblique et de *tout* ce qu'elle entendait assumer de l'humanisme avait opéré, et continuait à opérer ses ravages. Groen, qui, à la fin de sa vie, caractérisera son éducation, tant familiale qu'ecclésiale, comme ayant été "libérale *et* chrétienne" (libérale d'abord !) était imprégné de cette atmosphère humaniste du temps.

A vingt-deux ans, brillant étudiant de l'Université de Leyde, Groen soutint deux thèses : l'une à la Faculté de Droit, l'autre à la Faculté des Lettres. Les rencontres qu'il eut à ce moment avec le poète calviniste Wilhelm Bilderdijk (1756-1831), auteur entre

[8] Cf. *Who was Groen ?* par Bernard Zylstra (The Groen Van Prinsterer Society, 1956), *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*, par E.L. Hebdon Taylor (The Craig Press, 1966) pp. 28-42 ; 53 ; 64 ; 228 ; 238-246. *Abraham Kuyper*, par Frank Vanden Berg (Eerdmans, 1960), pp. 43 ; 52-54 ; 69-74 ; 85 ; 90 ; 95 ; 97, 218, 301.

autres d'une épopée fantastique restée inachevée, *De ondergang der eerste Wareld* ("La fin du premier monde"), l'unique homme éminent des Pays-Bas à s'opposer alors à l'esprit rationaliste et révolutionnaire qui était, jusque dans la Cour royale, "la puissance" dans l'air de l'époque, ne l'influencèrent guère (plus tard, après la mort de Bilderdijk et après sa "conversion", Groen profitera, dans une admiration spirituelle et non plus esthétique seulement, de l'œuvre du poète).

C'est alors que le Réveil, parti de Suisse pour s'étendre à toute une partie de l'Europe, atteignit les Pays-Bas. Ce Réveil reformateur avait commencé avec des étudiants de la Faculté de théologie protestante de Genève. Un ancien officier de marine écossais, Robert Haldane (1764-1842), qui avait démissionné, après s'être donné à Jésus-Christ et à Sa Parole, pour devenir "évangéliste", passant à Genève, avait réuni ces étudiants, en février 1817, et lisait, étudiait, méditait avec eux l'Epître de S. Paul aux Romains[9]. Ce fut le début d'un Réveil. En mai de la même année — cela "marque" l'époque — la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève osa exiger des candidats au Saint Ministère la promesse de ne jamais prêcher sur la divinité de Jésus-Christ, le péché originel, l'efficacité de la grâce, et la prédestination ! Le Réveil n'allait pas moins se poursuivre — dans les Eglises "réformées" ou hors d'elles, peu importe — avec de fidèles ministres de la Parole de Dieu comme Henri Merle d'Aubigné, Frédéric Monod, Louis Gaussen et César Malan.

En 1822, un Juif d'Amsterdam, Isaac Da Costa (1798-1860), juriste, savant philologue et surtout poète, disciple et ami de Bilderdijk, demandait le baptême, et, en 1823, par la publication de ses *Bezwaren tegen de Geest der Eeuw* ("Objections contre l'esprit du siècle"), qui émurent Groen, prenait la tête du Réveil aux Pays-Bas. Des journaux "humanisto-chrétiens" n'hésitèrent pas à traiter Da Costa (pensez donc : un Juif !) de "canaille" et de "singe de l'enragé Bilderdijk".

En 1827, Groen fut nommé Référendaire, puis en 1829 Secrétaire, du Cabinet du Roi ("dînant chaque jour avec la Révolution" put-on dire). Mais son mariage, en 1828, avec une fervente réformée confessante (il y en avait quand même !), Elisabeth van der Hoop, puis ses rencontres, à Bruxelles, avec Merle d'Aubigné, qui fut tout ensemble un savant historien — à preuve son *Histoire de la Réformation* — et un prédicateur très simple du pur Evangile, l'introduisirent à cette Foi re-formée selon la Parole de Dieu à laquelle, enfin, il se rangea de tout son cœur.

A partir du début des années Trente, Groen va approfondir, proclamer et défendre cette Foi qu'il a enfin trouvée (qui l'a enfin trouvé).

[9] *The Epistle to the Romans*, un commentaire par Robert Haldane, re-publié en 1958 par "The Banner of Truth Trust".

Le propre du Réveil réformé (celui, aux Pays-Bas, de Bilderdijk, de Da Costa, de Groen, pour commencer), c'est qu'il se distingue du Réveil "piétiste" par le caractère à la fois plus radical et plus ample de son esprit et de sa vision : plus radical par sa foi en la souveraineté et en l'efficacité de la grâce divine ; plus ample, parce que, s'il s'agit du salut personnel et éternel des hommes, il s'agit aussi du salut temporel de la culture, de la société et du Règne du Christ sur tous les domaines de la pensée et de l'existence.

C'est ainsi que Groen Van Prinsterer voulut être, consciemment et résolument, chrétien en son "cœur" d'abord, mais aussi historien chrétien, journaliste chrétien et homme politique chrétien.

De plus en plus, Groen comprend et fait connaître que le mal moderne, jusque dans l'Eglise, est "l'apostasie systématique" préparée par le rationalisme des Lumières et propagée par l'esprit de la Révolution. La lecture qu'il fait alors des *Reflections on the Revolution in France*, de l'Anglais Edmund Burke (1728-1797) le confirme dans la conviction qu'avant d'être politique la Révolution est un phénomène spirituel, religieux, d'apostasie qui doit être combattu dans ses principes-mêmes. A l'esprit de la Révolution et à la devise : "Ni Dieu, ni Maître" doit être opposé l'esprit de la Réformation, l'esprit de la confession de la vraie Foi : "Jésus-Christ est le Seigneur".

Groen, à cause de sa faible santé, a dû démissionner, en 1833, de sa charge de Secrétaire du Cabinet royal pour accepter l'emploi d'Archiviste des papiers personnels de la Maison d'Orange-Nassau, emploi qui va lui laisser... les loisirs qu'il va studieusement et activement occuper. Si Groen, fidèle à sa charge, va publier au long des décennies la série des volumes d'Archives de la Maison d'Orange (couvrant la période de 1552 à 1688), historien il va publier aussi un fort *Manuel sur l'histoire des Pays-Bas*. Tant dans son introduction aux Archives que dans son Manuel, Groen n'a pas hésité à mettre en œuvre son principe re-formé de "la soumission inconditionnelle à la Loi que Dieu a révélée dans la Sainte Ecriture". Par là il mettait en cause la prétendue "neutralité" de la science historique. Ce qui provoquera évidemment de vives réactions. Sans empêcher, de la part d'excellents historiens, la reconnaissance du fait que Groen a été un pionnier de l'historiographie moderne.

Historien chrétien, Groen fut de même, à plusieurs reprises et, en particulier de 1869 jusqu'à sa mort en 1876, avec l'hebdomadaire *Nederlandsche Gedachten* ("Pensées néerlandaises") un journaliste chrétien.

Groen fut surtout un homme politique et un penseur politique chrétien.

Homme politique, il fut à trois reprises député du Parlement néerlandais et leader du Parti anti-révolutionnaire établi en 1848.

Que l'on y prenne bien garde : Groen n'a aucunement été un conservateur et ne s'est jamais fait l'avocat du *statu quo*. Etre anti-révolutionnaire, au sens de Groen et de son Parti, ce n'est pas être contre les changements, contre les progrès, nécessaires, et même contre toute forme d'insurrection. Etre anti-révolutionnaire, au sens de Groen et de son Parti, c'est, pour le bien des hommes et pour le vrai progrès du genre humain, combattre les principes et les mauvais fruits conséquents de la Révolution "humaniste". Au reste, l'idéologie "religieuse-apostate" de la Révolution était alors partagée aussi bien par les libéraux — disons : la Gauche — que par les conservateurs — disons : la Droite. En réalité, Metternich et les partisans du Traité de Vienne et de l'Ordre établi avaient la même idéologie que leurs adversaires. "Les idées de Rousseau et de Montesquieu étaient alors la propriété de tous les pays civilisés".[1] L'opposition des uns aux autres n'était pas "religieuse", "idéologique", mais se situait seulement au niveau "pratique" des intérêts et des moyens à considérer. Aussi, pour Groen, l'obligation alternative : "conservateurs" ou "libéraux" — nous dirions aujourd'hui : "droite" ou "gauche" — s'inscrivait-elle dans le même ensemble apostat, "religieux", "idéologique" à combattre résolument.

Comme homme politique, Groen, incompris le plus souvent jusque dans son propre Parti, demeura tout au long des années Trente à Cinquante et la majeure partie des années Soixante, un combattant plus ou moins solitaire, un "général sans armée" a-t-on dit. Ses nombreux adversaires en profitèrent pour le ridiculiser plutôt que pour le combattre honnêtement et sans mépris. Longtemps, en témoin de son Seigneur dans la sphère politique, Groen dut porter sa croix.

Seules, les sept dernières années de sa vie, de 1869 à 1876, furent rafraîchies et réconfortées par le secours inespéré et puissant que lui apporta Abraham Kuyper. Lorsque, le 8 mai 1869, Groen Van Prinsterer en sa vieillesse commençante entendit la conférence : *Appel à la conscience nationale* que Kuyper, alors pasteur à Utrecht, donna en l'Eglise cathédrale de cette ville à l'occasion d'un congrès national de la Société pour l'éducation chrétienne, fondée en 1860, il rendit grâces à Dieu. Enfin retentissait l'écho répondant à ce qu'il disait, apparemment sans grands résultats, depuis longtemps. Groen avait là près de lui et il écoutait et voyait pour la première fois un homme avec lequel il avait échangé quelques lettres, un homme dont la conviction, l'intelligence, la culture, les écrits, la parole, l'ardeur, allaient marquer l'histoire des Pays-Bas et de la chrétienté. Le "général sans armée" venait de trouver un successeur de taille, un général qui allait entraîner toute une armée à la bataille. Le vieillard qui n'avait pas eu d'enfant recevait pour sa consolation un fils spiri-

[1] Bernard Zylstra, *op.cit.* p. 8.

tuel incomparable. Et, pendant sept ans, ces deux hommes, saisis, éclairés, brûlés, par la même vision re-formée de Dieu, du monde et de la vie, allaient "évangéliser" ensemble leur pays, dans une amitié et un respect réciproques qui surmontaient la différence de leurs âges.

Penseur politique, Guillaume Groen Van Prinsterer a laissé des ouvrages saisissant d'actualité aujourd'hui :

Ongeloof en Revolutie ("Apostasie et Révolution"), 1847 ;

Le Parti anti-révolutionnaire et confessionnel (en français), 1860 ;

L'Empire prussien et l'Apocalypse (en français), 1867.

Dans "Apostasie et Révolution", Groen annonce que l'esprit apostat de la Révolution conduit de lui-même à l'avènement d'une société anti-christique dans laquelle un groupe scientifico-politique, ne reconnaissant d'autre autorité que sa propre raison et ayant une volonté de puissance absolue, dominera de façon totalitaire une population réduite à l'esclavage. Lorsque, comme par les Lumières et la Révolution, les mots : justice, liberté, tolérance, morale etc... ne sont plus reçus et employés selon les principes chrétiens dont ils tiennent leur sens, la justice devient injustice ; la liberté, esclavage ; la tolérance, persécution ; et la morale immoralisme. Cette inversion sémantique du sens des mots est la *nemesis* verbale de ceux qui rejettent Dieu.

"Le bien-être de demain ne peut être établi par la modification, modération, régulation de principes pernicieux, ni par un esprit mortel d'abandon et de résignation ; il faut, au contraire, promouvoir la plus haute Vérité, accepter ce qui est la condition nécessaire pour suivre l'unique voie vers le bien-être des nations". Et Groen de montrer que lorsque Dieu et Sa Parole sont reniés, la morale est bientôt jetée par-dessus bord : une fois que le principe de la Révolution est adopté, il suit, comme la nuit après le jour, que la morale, la foi, le droit et la justice sont balayés pour être remplacés par leurs contre-façons humanistes. Il ne sert à rien, dit Groen, de blâmer les révolutionnaires pour leurs excès lorsqu'en même temps on applaudit à leurs principes. Et il démontre que la Révolution ne peut manquer de persécuter les chrétiens parce que, du point de vue du philosophe et politicien révolutionnaire, la Révélation et la Foi chrétiennes ne sont pas seulement ridicules mais nocives.

Dans "Le Parti anti-révolutionnaire et confessionnel", Groen démontre qu'une pensée et une action politique chrétiennes ne peuvent dépendre que d'une confession chrétienne de l'autorité de Dieu et de Sa Parole sur toute l'existence, et qu'elles impliquent le rejet de l'esprit et des doctrines de la Révolution. Il faut choisir entre l'esprit de la "Révolution permanente" et l'esprit de la Reformation selon la Parole de Dieu. L'esprit de la Révolution, c'est le culte de l'homme ne reconnaissant d'autre souverain que lui-même, d'autre lumière que celle de sa propre raison, d'autre loi que sa volonté. Nous devons attaquer le mal à sa

racine et renoncer complètement à ce subjectivisme qui, ne tenant compte ni de la souveraineté de Dieu, ni de la chute et de la faiblesse de l'homme, mine le fondement de toute vérité et ne peut que détruire sans être capable de construire.

Dans ce même ouvrage, Groen expose les raisons pour lesquelles, en politique, les chrétiens doivent rompre aussi bien avec les "conservateurs" qu'avec les "libéraux". Ceux-là aussi bien que ceux-ci ne reconnaissent pas la souveraineté de Dieu et de sa Parole dans la sphère politique et soutiennent, par exemple, le monopole étatique de l'éducation voulu par la Révolution. Ce que Groen avait comme objectif, sur ce dernier point, c'était une éducation des enfants de l'Alliance de grâce donnée, sous la responsabilité de leurs parents, dans des écoles où toutes les disciplines seraient enseignées à la lumière de la Révélation divine tant spéciale (l'Ecriture Sainte) que naturelle (la Création de Dieu). Il ne s'agissait pas d'ajouter "la religion" aux autres sujets enseignés à l'école mais d'enseigner tous les sujets selon la vraie religion, celle du Dieu vivant et non plus selon la religion humaniste.

Dans "L'Empire prussien et l'Apocalypse", Groen, avec une singulière, mais après tout très normale, clairvoyance, avertit les nations européennes des abîmes vers lesquels elles se précipitent. Je cite :[2]

"Il y a deux axiomes de droit public au point de vue chrétien.

I. La Loi divine est obligatoire ; l'intérêt national est donc une idole, une fausse divinité.

II. L'Antéchrist de notre époque est l'idolâtrie du Moi, systématisée dans le rationalisme et la Révolution.

I. La Loi divine, la Loi révélée, est obligatoire dans la sphère politique et doit imposer silence à l'égoïsme, soit individuel, soit national...

On ne révoquera pas en doute la foi et le zèle de la *Neue Evangelische Zeitung*[3]. Eh bien ! au commencement de cette année on y proclamait qu'une politique soit-disant évangélique est en contradiction avec la nature même de l'Etat.

Séparer ainsi l'Evangile et la politique me paraît une erreur très grave... Entre l'athéisme pratique, l'irreligion, et la religion révélée, pour l'Etat comme pour chacun de nous, il faut choisir...

Prenez-y garde ; d'autres sauront développer les conséquences de la séparation que vous prêchez. Votre morale russe, autrichienne, prussienne, deviendra malgré vous de la morale indépendante. Votre politique non-évangélique aboutira malgré vous à l'intérêt bien entendu, à la raison d'Etat, au culte, même *s'il le faut*, sanguinaire et féroce du salut public. Tous les scrupules s'évanouiront devant la loi, seule désormais inviolable, de la *nécessité* politique.

[2] pp. 19 à 21 et 28 à 30.
[3] Il s'agit d'un périodique berlinois.

Les deux systèmes, le système révolutionnaire et le système chrétien, se résument dans leur devise. Où la raison d'Etat dit : *il le faut,* le chrétien répond : *Je ne puis...*

L'égoïsme national n'est pas la loi suprême en politique...

II. L'Antéchrist de nos jours, c'est l'esprit de rationalisme et de Révolution... Les chrétiens de toute dénomination ont dans la Révolution un ennemi commun... *Eritis sicut Deus.* C'est la devise de l'impiété... C'est l'humanité qui s'adore...

Résister à ce caractère antichrétien de notre époque a été la pensée dominante de mes écrits et le fil conducteur de ma politique... L'Antéchrist, c'est *l'esprit de révolution".*

III

Il est temps, maintenant, de parler d'*Abraham Kuyper* (1837-1920).

Kuyper fit ses études de lettres et de théologie à l'Université de Leyde, lui aussi. En théologie, il reçut l'enseignement de modernistes déclarés et savants tels L.W. Rauwenhoff, historien de l'Eglise puis philosophe ; Abraham Kuenen, professeur d'Ancien Testament ; et surtout Joannes Henricus Scholten, dogmaticien de grande réputation dont l'autorité hélas ! n'était pas celle de la Sainte Ecriture. "Moi aussi", dira plus tard Kuyper, "j'ai rêvé le rêve du modernisme" ; et il versera des larmes d'amer regret et de honte au souvenir d'avoir, un jour, applaudi, avec ses camarades de cours, Rauwenhoff déclarant qu'il ne pouvait plus admettre, comme un fait historique, la résurrection du Christ.

Le 20 septembre 1862, il obtint le grade de Docteur en théologie (*summa cum laude*) avec une thèse en latin : *J. Calvini et J. a Lasci de Ecclesia sententiarum compositio* ("Comparaison des doctrines sur l'Eglise de Jean Calvin et de Jean a Lasco").[4]

La première paroisse que servit Kuyper, comme pasteur, fut l'Eglise de Beesd, un petit village de Gelderland, à vingt-cinq kilomètres environ au sud d'Utrecht. Dans l'ensemble, les "fidèles" de cette Eglise se satisfaisaient du *statu quo,* celui d'une sorte d'orthodoxie sans puissance spirituelle et qui ne les faisait pas combattre pour la cause et les besoins du Règne de Dieu. Kuyper prêchait consciencieusement et, avec zèle, visitait les paroissiens. Il y avait cependant à Beesd quelques réformés confessants dont une jeune femme, Pietje Baltus, fille de paysans, dont la foi réformée était profonde et qui, pour cette raison, ne supportant

[4] Jean Laski ou a Lasco est un Réformateur polonais, disciple d'Erasme et de Zwingle, qui, entre autres, correspondit avec Martin Bucer sur l'Eucharistie, et dressa, à Londres, vers 1550, une Eglise réformée pour les étrangers.

pas les sermons des pasteurs d'alors, puisait ses forces spirituelles dans la méditation de la Bible, la lecture assidue des confessions de foi et celle des auteurs réformés d'autrefois. A une voisine qui lui annonçait que le nouveau pasteur visitait toute la paroisse et allait sûrement bientôt venir la voir, elle répliqua : "Je n'ai rien à en faire ! " ce à quoi la voisine ajoute : "N'oublie pas, Pietronella, que notre pasteur a, lui aussi, une âme immortelle et qu'il a, lui aussi, à se préparer à l'éternité." Aussi, quand Kuyper vint la visiter, Pietje Baltus osa fermement lui parler de Jésus-Christ et l'inviter à recevoir, lui aussi, ce salut.

Peu à peu, selon l'élection souveraine de Dieu, le docteur en théologie de l'Université de Leyde se laissa "évangéliser" par Pietje, l'humble paysanne qui lui ouvrait les trésors de l'Ecriture Sainte et de la Foi re-formée. Il rompit décidément avec le modernisme, reprit, pour la faire sienne parce que biblique, la doctrine des confessions de foi, se rendit inconditionnellement au Dieu trinitaire et à Sa Parole, et devint pour toujours, à son tour, un chrétien réformé ardent et confessant.

Jamais Kuyper n'oublia Pietje Baltus, sa mère spirituelle en Christ. Et aujourd'hui encore, on peut voir, dans la "Kuyperhuis" à Amsterdam, sur le bureau de Kuyper, la photo de Pietje Baltus, photo qui ne quitta jamais, comme un rappel et un défi, le pasteur, le théologien, le journaliste, l'homme d'Etat, que fut Kuyper.[5]

Le 10 novembre 1867, en la Domkerk (l'Eglise cathédrale) d'Utrecht, Kuyper était "installé" comme pasteur. Sa prédication sur "La Parole est devenue chair et elle a habité parmi nous" (Jn. 1:14), malgré quelques fausses notes encore hegeliennes, quelques "bavures" encore, était un appel en vue de la re-formation de l'Eglise réformée officielle : "Si nous devons entreprendre soit la restauration de l'Eglise, soit la fondation d'une nouvelle Eglise, nous sommes, en tout cas, appelés à construire, que ce soit selon l'ancien plan ou que ce soit selon le style plus pur et le projet architectural plus élevé que l'Esprit de Dieu nous fera connaître".

A cette époque, une fois par an, toute Eglise locale était "visitée", "inspectée", par des représentants de l'Eglise nationale. Mais la chose était devenue une routine et en fait, deux années sur trois, se passait par questionnaires, sans vraie visite "spirituelle". Sur la proposition de Kuyper, le plus jeune des pasteurs d'Utrecht, ceux-ci décidèrent, le 15 avril 1868, de renvoyer les questionnaires sans répondre à une seule question puisque "les questions étaient posées au nom d'un Synode avec lequel les pasteurs n'avaient pas communion de foi et de confession".

Le Synode officiel ne broncha pas. Mais le fait était passé si peu inaperçu que, pour couper court aux folles rumeurs qui commençaient à circuler, Kuyper dut faire paraître, en août, une bro-

[5] Pietje Baltus suivit dans l'intercession toute la carrière de son fils spirituel. Elle mourut le 26 mars 1914, à l'âge de 83 ans.

chure : *La visite d'Eglise à Utrecht en 1868, considérée historiquement dans la vision de la condition critique de notre Eglise.*

Kuyper était vraiment entré dans le grand combat spirituel pour la reconstruction chrétienne, combat qu'il poursuivra inlassablement jusqu'à sa mort.

Journaliste remarquable par le caractère tout à la fois clair, vigoureux, populaire et profond de son style, il occupera deux tribunes dont l'importance ira croissant : celle de l'hebdomadaire *De Heraut* et celle du quotidien *De Standaard.*

Peu après sa conférence "Appel à la conscience nationale", il publiera, le 8 octobre 1869, son premier article dans *De Heraut,* dont il deviendra, moins d'un an après, le rédacteur-en-chef. Le peuple réformé des Pays-Bas trouvera chaque semaine, dans ce périodique, des éditoriaux, des méditations, des études bibliques, des exposés de la Foi, des considérations sur la situation des Eglises, signés par Kuyper, qui lui procureront une nourriture solide, et dont beaucoup seront publiés en volumes (par exemple : *L'œuvre du Saint-Esprit*[6] — articles publiés par *De Heraut,* du 2 septembre 1883 au 4 juillet 1886 ; trois volumes publiés en 1888 et 1889 — et encore : *Le miel du Rocher* et *Jours de joyeuses nouvelles* — articles, puis recueils, de méditations).

Le 1er avril 1872 parut le premier numéro d'un quotidien *De Standaard,* que dirigera longtemps Kuyper et qui sera l'organe du Parti anti-révolutionnaire (ce Parti, fondé par Groen Van Prinsterer, ne deviendra un Parti vraiment organisé qu'à partir de sa première convention nationale tenue le jeudi 3 avril 1879).

Homme d'Eglise, Kuyper, après avoir été pasteur de l'Eglise réformée officielle à Beesd, puis à Utrecht, le sera à Amsterdam de 1870 à 1874. Ses prédications de la vivante Parole de Dieu allaient réveiller tout un peuple de Dieu aux Pays-Bas, car, souvent imprimées après avoir été dites, elles atteignirent les Provinces de tout le Royaume. Devenu homme d'Etat à partir de 1874, Kuyper demanda et obtint de n'être plus que pasteur émérite. Mais il ne cessa pas pour autant, en tant qu'"ancien" ou que fidèle, de prendre une part active à la vie ecclésiale.

Alors que le modernisme sévissait dans l'Eglise officielle, le consistoire d'Amsterdam, dont Kuyper était membre au titre d'ancien, prit l'initiative, en 1883, de demander que nul ne puisse être admis au saint Ministère s'il ne pouvait signer cordialement les trois Formes d'Unité[7]. La même année, et sur la même

[6] *Het Werk des Heiligen Geestes,* traduit en anglais et publié avec une introduction de Benjamin B. Warfield (Funk and Wagnalls Company, 1900).

[7] Les trois Formes d'Unité des Eglises réformées aux Pays-Bas sont :
a) *la Confessio Belgica,* composée par Guy de Brès et revue par Saravia, approuvée par le Synode Wallon et Flamand d'Embden, en 1571 (édition française de "Je Sers", 1934, à la suite de "Le Catéchisme de Jean Calvin") ;
b) le *Catéchisme de Heidelberg,* de 1563 (édition française de "Delachaux et Niestlé", 1963) ;
c) les *Canons de Dordrecht,* de 1618-1619 (publiés en français par "La Revue réformée").

lancée, Kuyper publia un volume manifeste de 204 pages sur "La Reformation des Eglises" (c'était alors le 400e anniversaire de la naissance de Luther).

Toute re-formation de l'Eglise réformée officielle (où en était le *semper reformanda ?!*) se heurtant à l'appareil moderniste en place, 200 Eglises environ quittèrent, en 1886, leur dénomination dont Kuyper et ses amis venaient d'être exclus. Elles réunirent un premier synode en 1890. Puis, en 1892, ces Eglises réformées, au nombre alors de 300 environ, se réunirent aux Eglises chrétiennes réformées (séparées, elles, de l'Eglise officielle depuis 1834), au nombre alors de 400 environ, pour former "les Eglises réformées aux Pays-Bas".

Théologien, Kuyper est, entre autres, l'auteur de deux ouvrages importants ; un ouvrage savant, en trois volumes : *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* ("Encyclopédie de la sainte théologie")[8] qui définit la nature de la science théologique, sa place dans l'organisme des sciences, et les différentes disciplines qui la composent ; et un ouvrage plus populaire, en quatre volumes : *E Voto Dordraceno,* qui est une exposition du Catéchisme de Heidelberg.

Homme d'Etat, Kuyper devint député pour la première fois en mars 1874. Il devait être Premier Ministre des Pays-Bas pendant quatre ans, de 1901 à 1905.

Trois grandes questions ont passionné Kuyper homme politique : la question de l'enseignement, la question coloniale et la question sociale.

La question de l'enseignement. Kuyper, dans la fidélité à la Sainte Ecriture, affirmera intrépidement : en ce qui concerne l'éducation des enfants, le droit prioritaire des parents contre l'absolutisme de l'Etat ; en ce qui concerne l'enseignement tant primaire ou secondaire que supérieur, le droit à la liberté de l'enseignement contre le monopole de l'enseignement d'Etat.

La grande affaire de Kuyper, dans le domaine de l'enseignement, fut l'établissement de l'Université libre d'Amsterdam.

En 1878, les Pays-Bas, avec une population de quatre millions d'habitants, comptaient trois Universités d'Etat (Leyde, Groningue et Utrecht) dont les humanistes, les rationalistes et les modernistes étaient pratiquement les maîtres. Le 5 décembre une "Société pour un Enseignement supérieur sur le fondement des principes réformés" fut établie à Utrecht. Le 7 novembre 1879, par un acte de foi remarquable, A. Kuyper et F.L. Rutgers furent nommés professeur à la Faculté de théologie d'une Université qui n'existait pas encore ! En fait, ils préparèrent activement ce qui suivit.

Le 19 octobre 1880, en l'Eglise cathédrale d'Amsterdam fut

[8] Traduction anglaise de l'essentiel (l'introduction et le Volume II) sous le titre *"Principles of Sacred Theology"* avec une Introduction de Benjamin B. Warfield (Eerdmans, 1954).

célébré un service de prière au cours duquel Ph. J. Hoedemaker donna une prédication sur I Samuel 13:19 : "On ne trouvait pas de forgerons dans tout le pays d'Israël car les Philistins avaient dit : Empêchons les Hébreux de fabriquer des épées ou des lances". Et le lendemain, 20 octobre 1880, ce fut le plus beau jour de la vie d'Abraham Kuyper : l'Université libre d'Amsterdam était inaugurée... avec cinq professeurs : Kuyper, Rutgers et Hoedemaker pour la théologie ; D. Fabius pour le Droit ; et F.W.J. Dilloo pour les Lettres. Quarante hommes et femmes faisaient don à la nouvelle Université du capital, nécessaire selon la Loi, pour démarrer.

En 1905, Kuyper, Premier Ministre, devait faire voter la loi qui allait assurer aux Pays-Bas une liberté vraiment plurielle de l'enseignement, l'ouverture de l'enseignement d'Etat à certains cours libres, la possibilité d'étendre tout enseignement supérieur d'Etat à des domaines autres que ceux des Lettres, des Sciences, du Droit et de la Médecine (d'où l'Université technologique de Delft et, bien plus tard, l'Université d'agriculture de Wageningen et les Universités de commerce de Rotterdam et de Tilburg).

La question coloniale. Kuyper, dans la fidélité à la Sainte Ecriture, affirmera intrépidement le droit des peuples colonisés (dans le cas particulier : celui des Indes orientales néerlandaises) à n'être pas exploités, que ce soit par la nation colonisatrice ou par des personnes morales ou physiques, et à recouvrer progressivement leur indépendance. Kuyper et ses amis œuvrèrent pour que les écoles et hôpitaux soient multipliés dans les colonies, pour que des cadres y soient formés, pour que soit mis fin au trafic de l'opium, pour qu'il y ait une administration équitable de la justice, pour que soit préparée la future indépendance par une organisation de conseils locaux et régionaux.

La question sociale. Kuyper, dans la fidélité à la Sainte Ecriture, affirmera intrépidement le droit des travailleurs à leur pleine dignité d'hommes. Il cherchera à éviter, dans les lois qu'il proposera et fera voter, le Scylla du laisser-faire et le Charybde de l'étatisme, en assurant le minimum d'interférence gouvernementale et le maximum d'initiatives et de participation des corps intermédiaires et des travailleurs. Les prises de position de Kuyper contre la politique sociale libérale du libre-échange et du laisser-faire provoquèrent l'opposition des libéraux qui l'accusèrent de jouer avec le feu et d'être un démagogue. Et Kuyper déchaîna un véritable tumulte, le 28 novembre 1874, quand il ouvrit sa Bible de poche devant la Seconde Chambre pour lire Jacques 5 : 1 et ss. : "Et maintenant, à vous, riches ! Pleurez et gémissez à cause des malheurs qui viendront sur vous..."

En 1891, Kuyper ouvrit le Premier congrès social chrétien, par une conférence sur "Le Christianisme et la lutte des classes". Citant Eccl. 4:1 ; Jac. 5:1-4 ; 1 Tim. 6:10, il déclara : "La question sociale est devenue LA question, la question vitale brûlante

à la fin du XIXe siècle", et il s'en prit à l'esprit bourgeois de la Révolution française. Dans cette même conférence, Kuyper souligne cinq points :

a) Dieu étant le Créateur du ciel *et de la terre*, il nous faut écouter et suivre les lois qu'Il a établies pour la Société terrestre ;

b) l'Etat n'est pas la seule sphère sociale établie par Dieu ; les autres sphères sociales (familiale, professionnelle, ecclésiastique, etc...) doivent être reconnues elles aussi ;

c) l'humanité étant "d'un seul sang", l'interdépendance et les inter-relations sociales doivent aussi être reconnues ;

d) toute propriété est à Dieu ; les hommes ne sont jamais que les "gérants" de ce qu'ils "possèdent" ; l'usage "responsable" de toute "propriété" privée ou publique est une devoir chrétien ;

e) la fonction divine du gouvernement est de promouvoir la justice ; quand une injustice apparaît dans la vie sociale, il est de la responsabilité de l'Etat d'intervenir par des lois effectives.

Et Kuyper de conclure... "la question fondamentale de tout le problème social est de savoir si les moins fortunés, si les plus pauvres, sont non seulement des créatures en situation misérable mais, pour l'amour du Christ, des frères de votre propre chair et de votre propre sang", ajoutant : "Il n'y a pas de place (dans le Parti anti-révolutionnaire) pour ceux qui voudraient rejoindre nos rangs pour mettre leur portefeuille à l'abri. Car nous sommes sur une terre sainte et quiconque veut marcher sur elle doit d'abord quitter les sandales de son égoïsme".

Quand il fut Premier Ministre, et bien que son gouvernement fût un gouvernement de coalition ne lui laissant pas les coudées franches, Kuyper fit adopter une législation sociale assurant la protection des femmes et des jeunes travaillant dans l'industrie, établissant pour tous les Néerlandais un système d'assurances contre la maladie, l'incapacité et la vieillesse, législation alors à la pointe du progrès nécessaire dans les pays occidentaux.

IV

En 1926, le néerlandais Herman Dooyeweerd (7 oct. 1894-12 févr. 1977), nommé professeur de philosophie du Droit, d'encyclopédie du Droit, et de Droit néerlandais médiéval, à l'Université d'Amsterdam, traitait, dans sa leçon inaugurale de *"De betekenis der wetsidee voor rechtswetenschap en rechtsphilosophie"* (*"La signification de l'Idée de Loi pour la science du Droit et la philosophie du Droit).* Avec cette leçon inaugurale magistrale commençait (on ne s'en doutait pas alors !) le développement de cette philosophie spécifiquement chrétienne appelée d'abord

"philosophie de l'idée cosmonomique" ou "philosophie calviniste" et qui mérite plutôt le nom de "philosophie re-formée"[9]. Au reste, le nom de *Philosophia Reformata* est celui que garde encore la revue trimestrielle lancée par Dooyeweerd en 1936 comme organe de la "Société pour une philosophie calviniste" et qui a compté, parmi ses tout premiers collaborateurs, aux côtés de Dooyeweerd et de son beau-frère D.Th. Vollenhoven[1], J. Bohatec, le savant calviniste de Vienne[2] ; H.G. Stoker, un philosophe sud-africain ; et Cornelius Van Til, l'apologète américain qui devait devenir, selon le mot de l'exégète vétéro-testamentaire Meredith Kline[3] "le prince des apologètes au XXe siècle".[4]

En 1935-1936 paraissait le premier grand ouvrage philosophique de Dooyeweerd : *De wijsbegeerte der wetsidee* ("La philosophie de l'Idée de Loi") en 3 volumes. Mais c'est de 1953 à 1958 que parut, en anglais, comme une extension de son premier grand ouvrage et sous le titre *A New Critique of Theoretical Thought* ("Une nouvelle critique de la pensée théorique") son *opus magnum.*[5]

Dès 1954, un Jésuite allemand, Michael J. Marbet, publiait, à Munich, *Grundlinien der Kalvinistischen "Philosophie der Gesetzeidee" als christliche Transzendentalphilosophie* ("Principes de philosophie calviniste de l'Idée de Loi comme philosophie transcendantale chrétienne"), ouvrage signalant l'importance et la portée oecuménique de la philosophie réformée.

En France, dès avant la seconde guerre mondiale, le dogmaticien Auguste Lecerf avait nommé "les philosophes calvinistes Vollenhoven et Dooyeweerd"[6]. Pierre Marcel, qui, un temps, était allé les écouter et les étudier à Amsterdam, a écrit, pour sa

[9] Il existe, en anglais, trois introductions à cette philosophie (traduites du néerlandais !) :
a) une, très élémentaire, en 70 pages, de J.M. Spier, *What is calvinist philosophy ?* ("Qu'est ce que la philosophie calviniste ?") Eerdmans, 1953 ;
b) une, plus développée, en 250 pages, du même Spier, *An Introduction to christian philosophy,* (The Presbyterians and Reformed Publ. Co., 1954) ;
c) et surtout, *Contours of a christian philosophy,* par L. Kalsbeek (Wedge Publ. Foundation, 1975) Signalons, en français, la toute récente thèse de doctorat, soutenue à l'Université de Paris, par Alain Probst : *Le problème de la philosophie chrétienne* (L'idée de Loi et le problème du point de départ radical dans la philosophie d'Herman Dooyeweerd).

[1] On trouvera une excellente bibliographie de Vollenhoven dans *The Idea of a christian Philosophy,* une suite d'essais en l'honneur de Vollenhoven (Wedge Publ. Foundation, 1973), pp. 215 ss.

[2] Bohatec avait déjà publié son *Calvin und das Recht* ("Calvin et le Droit") en 1934.

[3] in *The Structure of biblical Authority* (Eerdmans, 1972), p. 15.

[4] Van Til avait déjà publié un article sur "The possibility of a calvinist philosophy" dans *The Evangelical Quaterly* (n° 1, de 1934).

[5] 4 volumes édités conjointement par Uitgeverij H.J. Paris, à Amsterdam, et The Presbyterian and Reformed Publ. Co., à Philadelphie aux U.S.A.

[6] *Introduction à la dogmatique réformée,* second volume, p. 41.

licence puis pour son doctorat en théologie, deux thèses considérables consacrées à la pensée philosophique de Dooyeweerd[7]. *La Revue réformée*, dont Pierre Marcel est le directeur depuis qu'il l'a lancée en 1950, a publié plusieurs articles fondamentaux de Dooyeweerd qui ont l'avantage d'avoir été rédigés en français.[8]

La philosophie re-formée, profondément une par son motif-de-base, chrétien, biblique, et dans son mouvement essentiel, et cependant fort diverse dans ses recherches et ses exposés entrepris par des hommes très différents, a déjà compté et compte plus encore aujourd'hui toute une pléïade de savants.

Aux Pays-Bas d'abord, à côté de Dooyeweerd, nommons encore D.H.Th. Vollenhoven dont la contribution spécifique est dans le champ de l'historiographie de la philosophie. Sa méthode *(de Konsekwent probleem-historische methode)*[9] renouvelle l'approche et la vision que nous pouvons avoir de l'histoire de la pensée occidentale. Il a publié, par ailleurs, un seul volume de son "Histoire de la philosophie" *(Geschiedenis der wijsbegeerte)*, volume comprenant une Introduction et une Histoire de la philosophie grecque avant Platon et Aristote" (1950). Citons aussi S.U. Zuidema[1]; J.P.A. Mekkes[2]; K.J. Popma[3]; Hendrik van Riessen, un ingénieur devenu philosophe, dont on peut lire en anglais *The Society of the Future*[4], et J.D. Dengerink, dont *la*

[7] *Le criticisme transcendantal de la pensée théorique : Prolégomènes à la philosophie de l'Idée de Loi* (1956), et *Théorie générale des Cercles de Loi : Introduction à la structure de la réalité temporelle dans le cadre de la philosophie de l'Idée de Loi* (1960).

[8] – "La sécularisation de la science", n° 17-18, de 1954 (pp. 138-157) ;
– "Philosophie et théologie", n° 35, de 1958 (pp. 48-60) ;
– "Mouvements progressifs et régressifs dans l'histoire", n° 36, de 1958 (pp. 1-13) ;
– "Cinq conférences donneés à Paris (au Musée Social, en décembre 1957) :
1. La prétendue autonomie de la pensée philosophique.
2. La base religieuse de la philosophie grecque.
3. La base religieuse de la philosophie scolastique.
4. La base religieuse de la philosophie humaniste.
5. La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne", n° 39, de 1959 (pp. 1-76).

[9] Cf. (en anglais) *Philosophical Historiography*, par R.D. Knudsen, in "The Journal of the American Scientific Affiliation", n° de septembre 1960 ; *The Historiography of Philosophy*, par H. Van der Laan, in "Vox Reformata", n° de novembre 1977.

[1] Cf. (en anglais) son recueil d'essais *"Communication and Confrontation"* (Wedge, 1972).

[2] Cf. son étude sur "Le temps", dans *Philosophy and Christianity* (1965).

[3] Auteur, entre autres, d'une *Inleiding in de wijsbegeerte* ("Introduction à la philosophie", 1956) et de *Evangelie en geschiedenis* ("Evangile et histoire", 1972).

[4] édité par The Presbyterian and Reformed Publ. Co., n.d.

Revue réformée a publié plusieurs articles en français.

En Afrique du Sud, et particulièrement à Potchefstroom, il y a H.G. Stoker, déjà nommé, un ancien disciple de Max Scheler "converti" à la philosophie re-formée[5] ; J.A.L. Taljaard, qui a été le premier président de la Société de philosophie d'Afrique du Sud ;[6] et B.J. Van der Walt.[7]

Aux Etats-Unis, la philosophie re-formée suit des routes fort variées. Si Robert D. Knudsen[8] est bien dans la ligne de Dooyeweerd, Cornelius Van Til, déjà nommé, plus proche de H.G. Stoker, développe une "philosophie théologique" pré-suppositionaliste rigoureuse et conquérante[9] tandis que R.J. Rushdoony et Greg L. Bahnsen exposent une pensée théonomique fortement controversée mais, à mes yeux, riche d'avenir[1]. Nommons encore le jeune et brillant Vern S. Poythress, dont l'ouvrage *Philosophy, Science and the Sovereignty of God*[2] ouvre d'originales perspectives.

Au Canada, autour de l'*Institute for Christian Studies*, de Toronto, Hendrik Hart, H. Evan Runner et Bernard Zylstra animent une équipe dynamique qui a réjoui le cœur de Dooyeweerd dans les dernières années de sa vie, mais qui a pris parfois, par rapport à l'autorité normative de l'Ecriture Sainte, des positions pour le moins aventurées.

[5] Cf. en anglais, son essai très éclairant sur la théorie de la connaissance, dans l'ouvrage collectif à ne pas manquer, *Jerusalem and Athens* (Presbyterian and Reformed, 1971) pp. 25-71.

[6] On va publier, cette année, son premier ouvrage en anglais : *Polished Lenses : New directions in Christian philosophy.*

[7] Il a publié deux ensembles d'études en 1977 : *Horizon* et *Heartbeat.* Va paraître prochainement un troisième ensemble : *Cosmoscope.*

[8] Cf. *Reflections on the philosophy of Herman Dooyeweerd*, n.d.

[9] Dans son œuvre considérable, cf. :
The New Modernism (1946) ; *Christianity and Barthianism* (1962) ; *The Defense of the Faith* (1953) ; *A christian theory of Knowledge* (1969) ; *Common Grace and the Gospel* (1972) ; *The New Hermenentic* (1974).

[1] Parmi les nombreux ouvrages de Rushdoony il faut citer *The Institutes of Biblical Law* (The Craig Press, 1973) plus de 800 pages.
De Bahnsen : *Theonomy in Christian Ethics* (The Craig Press, 1977).

[2] édité par The Presbyterian and Reformed Publ. Co. 1976.

V

Trois grandes figures historiques sont à l'arrière-plan de la naissance et du développement de la philosophie re-formée : celles de S. Augustin, de Calvin et... de Kuyper.

Nous avons déjà fait mention de *S. Augustin* (354-430) pour signaler que c'est lui qui a mis en évidence l'antithèse, l'opposition, entre la *Civitas Dei* et la *Civitas terrena.*

Cette antithèse, cette opposition, s'exerce en particulier dans le domaine de la pensée.

Après avoir assumé, sans trop de problèmes d'abord, l'héritage de Cicéron, dont l'*Hortentius* lui avait donné de "convoiter avec une fougue incroyable l'immortalité de la sagesse"[3], ensuite celui des philosophes néo-platoniciens qu'il plaçait au-dessus de tous les autres[4], S. Augustin en vint, au cours du combat des deux Cités au-dedans de lui-même, à re-former profondément sa propre pensée. Ainsi regretta-t-il, comme en témoignent les *Rétractations*[5] de la fin de sa vie, d'avoir placé en l'intelligence aussi bien qu'en Dieu le bien suprême de l'homme (allusion à son discours, de son temps de catéchumène : *Contra Academicos*), d'avoir affirmé que les philosophes sans vraie piété avaient pu (ou pourraient) se sauver par la lumière de leur vertu (allusion à son traité *De ordine*), et d'avoir trop insisté, en plusieurs passages de son *De libero arbitrio*, sur le rôle de la volonté humaine sans avoir parlé en même temps de la grâce souveraine de Dieu. Dans *A New Critique of Theoretical Thought*[6], Dooyeweerd nous apprend que c'est "l'Idée biblico-augustinienne du conflit permanent, à la racine religieuse de l'histoire, entre la *Civitas Dei* et la *Civitas terrena*" qui l'a conduit, "dès l'entrée, au long du labyrinthe compliqué de l'histoire de la pensée philosophique".

Dans un important passage du même ouvrage[7], Dooyeweerd donne les raisons pour lesquelles une philosophie chrétienne ne peut être développée que dans le sens indiqué et suivi par *Jean Calvin* (1509-1564). D'abord, à l'école de l'Ecriture Sainte, le Réformateur français rappelle et souligne que la corruption due au péché n'est pas restreinte à une "partie de l'âme" et que l'entendement lui-même, "ce qui est le plus noble et le plus à priser en nos âmes, est non seulement navré et blessé mais totalement corrompu, quelque dignité qui y reluise, en sorte qu'il n'a pas seulement besoin de guérison, mais qu'il faut qu'il vête une nature nouvelle". Il faut donc, dit Calvin, un "renouvellement",

[3] Cf. *Confessions*, III, 7.
[4] Cf. *La Cité de Dieu*, VIII, 5-8 et X, 2.
[5] Cf. *Retractationum libri duo*. Les *Rétractations* datent de 426-428.
[6] Vol. I, p. 119.
[7] Vol. I, pp. 515 ss.

une "reformation", de la pensée comme de tout notre être (cf. Rom. 12:1-2) ; et le Réformateur d'enseigner la nécessité, en priorité, d'une "connaissance de Dieu enracinée au cœur"[8], c'est-à-dire en notre moi, au point de concentration de notre existence tout entière. Ensuite, par sa maxime *Deus legibus solutus est, sed non exlex,* signifiant que Dieu, Loi à Soi-même, est libre à l'égard des lois auxquelles Il a soumis Ses créatures, Calvin, avec un sens bien biblique, chrétien, de la Majesté et de la Souveraineté divines, nous rappelle que Dieu seul est *autonome* et que toutes Ses créatures, jusques et y compris les hommes qu'Il a créés et maintient vraiment libres et responsables, sont et demeurent *théonomes*[9]. Dans son commentaire du Pentateuque, le Réformateur dit de Dieu : *Legibus solutus est, quia ipse sibi et omnibus lex est* : "Il n'est pas soumis aux lois parce qu'Il est Lui-même Loi pour Soi et pour toutes choses".[1] Premier des philosophes re-formés, Dooyeweerd considère qu'en cela réside "l'alpha et l'omega de toute philosophie s'efforçant d'adopter, non pas en prétention mais en fait, une position vraiment critique"[2] ; d'où l'appellation originelle de "philosophie de l'Idée de Loi" *(wetsidee)* qu'il donna à la philosophie re-formée. L'Idée de Loi souligne la frontière (non-spatiale et pour les créatures seulement !) entre le Créateur et Sa création. Aussi toute pensée philosophique chrétienne va-t-elle pouvoir percevoir et décrire le cosmos, dans sa prodigieuse richesse de sens, comme création de Dieu centrée sur sa racine religieuse nouvelle : Jésus-Christ.

Dans la ligne augustino-calvinienne, *Abraham Kuyper* — nous l'avons vu — a développé l'Idée de l'antithèse religieuse radicale et totale entre la pensée chrétienne, dans la mesure où elle est fidèle au Christ de l'Ecriture et à l'Ecriture du Christ, et toute pensée non-chrétienne. Les conférences données par Kuyper à Princeton en 1898, et publiées sous le titre *Lectures on Calvinism,*[3] sont significatives par leur seule table des matières : 1. Le calvinisme : une vision de la vie et du monde ; 2. Le calvinisme et la religion ; 3. Le calvinisme et la politique ; 4. Le calvinisme et la science ; 5. Le calvinisme et l'art ; 6. Le calvinisme et le futur. Dooyeweerd n'a pas manqué de reconnaître sa dette envers Kuyper : "La philosophie de l'Idée cosmonomique, depuis le commencement de son développement jusqu'à sa première expression systématique dans cet ouvrage *(A New Critique)* ne peut être comprise que comme un fruit du réveil calviniste aux Pays-Bas à partir des dernières décennies du XIXe siècle, un mouvement qui fut conduit par Abraham Kuyper... Aucun chrétien, s'il

[8] *Institution de la Religion chrétienne,* II, I, 9.

[9] Cf. Institution, III, XXIII, 2 ; et *De aeterna praedestinatione,* Corp. Ref. 36, 361.

[1] *Comm. in Mosis libros V,* Corp. Ref. 52, 49, 131.

[2] *A New Critique,* vol. I, p. 93.

[3] Eerdmans édit. 5e éd. 1961.

prend vraiment à cœur l'universalité du Règne du Christ et la confession centrale de la souveraineté de Dieu, en tant que Créateur, sur l'ensemble du cosmos, ne peut échapper au dilemme que cette philosophie expose... C'est dans un sens universel que nous devons entendre l'Idée kuypérienne de l'antithèse religieuse dans la vie comme dans la pensée... Cette antithèse ne trace pas une ligne de classification *des personnes* mais une ligne de division, à travers le monde, selon les principes fondamentaux, une ligne de division qui passe au travers de l'existence de chaque chrétien. Cette antithèse n'est pas d'invention humaine, mais elle est une grande bénédiction de Dieu. Par elle, Dieu empêche Sa création déchue de périr. Nier cela, c'est renier le Christ et l'œuvre qu'Il poursuit dans le monde".[4]

VI

Dès son départ, la philosophie re-formée entreprit d'examiner, puis rejeta, le dogme, toujours maintenu jusqu'aujourd'hui dans l'histoire de la pensée occidentale, de la prétendue autonomie de la pensée théorique. Les diverses critiques de la raison n'ont, en fait, jamais été assez radicales pour oser mettre en question l'axiome ou le postulat de l'autonomie de la pensée philosophique ou scientifique. Par exemple, ni la *Critique de la raison pure*, à laquelle Kant travailla de 1770 à 1781, ni *La crise des sciences en Europe et la phénoménologie transcendantale*, que Husserl publia en 1937, un an avant sa mort, ni la *Critique de la raison dialectique* qu'inaugura Sartre en 1960, ne touchent au dogme, incontesté et incontestable pour ces philosophes, de l'autonomie de la raison. Husserl, qui avouera ensuite "avoir rêvé un rêve", affirmait avoir proposé "la critique la plus radicale de la connaissance", avoir "fait valoir le droit de la raison autonome à s'imposer comme seule autorité en matière de vérité", s'être "débarassé de toutes les idoles, des puissances de la tradition, des préjugés de toutes sortes". Il ne faisait ainsi que manifester, de façon naïve, qu'il recevait, sans aucunement le critiquer, le dogme, traditionnel depuis les merveilleux Grecs, de l'autonomie de la *theoria*.

Mais — et c'est ce que démontre *A New Critique of Theoretical Thought* — toute pensée théorique ne peut s'exercer sans être animée, qu'elle le sache ou non, qu'elle le déclare ou non, par un

[4] *A New Critique*, vol. I, pp. 523-534.

motif-de-base religieux[5] qui relie le "coeur", le "moi", le "je", de celui qui pense, "Coeur" créé par et pour l'*Absolu*[6], soit au seul vrai et vivant Absolu qui est le Dieu trinitaire Créateur et Sauveur, soit, par une inexplicable et inexcusable apo-stasie, à un *relatif* absolutisé qui ne peut être – *tertium non datur* – qu'une partie ou un aspect de la Création. C'est ce que démontre, une fois pour toutes, S. Paul :

> "La colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent injustement la Vérité captive, car ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste pour eux, car Dieu le leur a manifesté. En effet les (perfections) invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient fort bien depuis la création du monde quand on les considère dans Ses ouvrages.
>
> Ils sont donc inexcusables puisque connaissant Dieu ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces ; mais ils se sont égarés dans de vains raisonnements et leur coeur sans intelligence a été plongé dans les ténèbres. Se vantant d'être sages ils sont devenus fous ; et ils ont remplacé la gloire du Dieu incorruptible par des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles.
>
> C'est pourquoi Dieu les a livrés à l'impureté, selon les convoitises de leurs coeurs, en sorte qu'ils déshonorent eux-mêmes leurs propres corps, eux qui ont échangé la Vérité de Dieu contre le mensonge et qui ont adoré et servi la créature au lieu du Créateur qui est béni éternellement. Amen"[7].

Se comprend alors l'exhortation du même S.Paul aux chrétiens de Colosses : "Prenez garde que personne ne fasse de vous sa proie par la philosophie et vaine tromperie selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde, et non pas selon Christ."[8]

Etrangement, les théologiens ou philosophes chrétiens, eux-mêmes, depuis les Pères jusqu'aujourd'hui n'ont pas essayé, dès qu'ils parlaient philosophie, de critiquer le dogme reçu de la prétendue autonomie de la raison. Même le philosophe d'Aix-en-Provence, Maurice Blondel (1861-1949), dans son esquisse d'une "philosophie chrétienne"[9], a voulu accorder et réconcilier la foi avec la raison *sans aliéner l'autonomie de celle-ci !* En recevant sans examen le dogme intouchable de la prétendue autonomie de la raison, les théologiens ou les philosophes chrétiens ont été conduits, qu'ils en aient eu ou non conscience, à "accomo-

[5] Il faut considérer, à la suite de Lactance, dans ses *Divinae Institutiones*, le sens de religio à partir du verbe re-ligare, et non pas, à la suite de Cicéron, dans son *De natura deorum*, à partir du verbe re-legere.

[6] Cf. Ecclésiaste 3:11.

[7] Romains 1:18-25.

[8] Col. 2:8.

[9] Cf. *La philosophie et l'esprit chrétien*, Tomes I et II (P.U.F. 1944 et 1946).

der" leurs pensées aux motifs-de-base religieux apostats cachés dans les philosophies de leur temps (ou à la mode de leur temps). Le "point de vue proprement philosophique" n'a ainsi jamais cessé d'être pour eux le point de vue immanentiste et rationaliste imperturbablement maintenu, sous les formes les plus diverses, par la tradition philosophique humaniste. Les théologiens ou les philosophes "chrétiens", opérant des synthèses impossibles entre le motif-de-base chrétien, biblique (création-chute-rédemption) et des motifs-de-base apostats (forme-matière ou nature-liberté) dialectiques et antinomiques, ont été successivement platoniciens, aristotéliciens, cartésiens, kantiens, hegeliens, husserliens, heideggeriens, existentialistes, marxistes, structuralistes, etc..., la Foi chrétienne (au sens de la *Fides quae creditur*) faisant toujours, plus ou moins, les frais de l'opération.

La philosophie re-formée doit oeuvrer — jusqu'en elle-même, jusque chez les théologiens réformés — pour que soient discernées, et combattues, et bannies, ces "accomodations" déformatrices de "la Foi transmise aux saints une fois pour toutes"[1]. En 1932 déjà, dans son *Introduction à la dogmatique réformée*[2], Auguste Lecerf écrivait : "La corruption est, extensivement sinon intensivement, totale. Elle s'étend à toutes les facultés humaines. Le péché a son siège non seulement dans le monde des passions sensibles qu'il pervertit et déchaîne, mais aussi dans la volonté qu'il asservit et dans l'entendement qu'il affranchit de la dépendance de son objet réel et du Créateur de l'objet. Il y a un péché de l'intelligence... (Le péché) s'étend plus haut et plus loin que la sensibilité et que la volonté. Il siège au centre-même de la conscience intellectuelle de l'homme". Et Lecerf d'ajouter cette phrase que je souligne : "*Si la raison était normale, elle consentirait à demeurer raison raisonnée*". Comme l'écrit Dooyeweerd : "J'ai d'abord été fortement sous l'influence en premier lieu de la philosophie néo-kantienne, ensuite de la phénoménologie de Husserl. Le grand moment-tournant de ma pensée a été la découverte de la racine religieuse de la pensée elle-même. Cette découverte a projeté une lumière nouvelle sur l'impossibilité de toute tentative, y compris la mienne, d'opérer une synthèse interne entre la Foi chrétienne et une philosophie enracinée dans la foi en l'auto-suffisance de la raison humaine."[3]

C'est l'examen critique de la structure interne de la pensée théorique qui a conduit la philosophie re-formée à rejeter décidément le faux dogme traditionnel selon lequel le point de départ de la pensée se situerait dans la pensée elle-même. Si les mouvements philosophiques n'avaient pas, cachées sous elle et l'ani-

[1] Jude 3.
[2] Tome I, p. 111.
[3] *A New Critique*, préface, p. V.

mant, des présuppositions plus profondes que leur *theoria*, les arguments des meilleurs philosophes convaincraient les autres. Mais, à l'inverse, le débat philosophique se bloque sans cesse parce qu'en raison-même du faux dogme de l'autonomie de la raison, qu'ils reçoivent en commun, les philosophes sont rendus incapables de pénétrer jusqu'aux véritables points de départ, jusqu'aux motifs-de-base religieux, des autres. Ils s'imaginent alors à tort que leurs oppositions fondamentales ne tiennent qu'à des défauts dans l'exercice de la pensée. En réalité, les oppositions fondamentales, en philosophie comme ailleurs, sont d'origine *religieuse* selon que l'homme reconnaît sa situation *théonomique* (de *relation* au vrai Dieu trinitaire, seul auto-nome, seul Loi-à-soi-même, qui Se révèle avec évidence tant dans son oeuvre créée, y compris l'homme, que dans Sa Parole incarnée et écrite) ou ose prétendre à une impossible situation d'*autonomie* qui l'oriente vers (et le relie à) l'Idole, le relatif absolutisé, de son choix apostat.

La présupposition qui, seule, rend possible tant la pensée théorique que l'expérience, est la sûreté de la parole du Christ disant : "Le chemin, la vérité et la vie, c'est Moi !" S'il était vraiment livré à lui-même - mais par la Providence et le Gouvernement de Dieu, il ne l'est pas -, l'homme apostat, philosophe ou non, serait perdu dans un océan de contingences sans rivages et sans fond. Mais cet homme, en dépit de sa prétention à l'autonomie, se trouve bel et bien situé dans l'univers de Dieu, dans l'univers que Dieu a créé, a placé sous Sa loi, gouverne et maintient, tant et si bien que s'il peut vivre et raisonner — même contre Dieu ! — c'est que le monde et lui-même ne sont pas ce que sa religion apostate lui fait penser, mais ce que la parole de Dieu révèle qu'ils sont. Chaque fois qu'en homme de pensée, philosophe ou savant, il "explique" ou "découvre" valablement quelque chose, il ne le fait — contrairement à ses fausses présuppositions — que parce qu'il emprunte, inconsciemment et à son "cœur" défendant, la présupposition chrétienne de la Création et de la Providence divines. Et c'est seulement ainsi que l'homme apostat a pu, peut et pourra contribuer au progrès du savoir et de la culture. Malgré ses fausses "religions". Non pas selon ses motifs-de-base insensés mais malgré eux. Non pas selon ses présuppositions de caractère dialectique et antinomique : "forme-matière", "nature-liberté", "hasard-nécessité", etc... mais parce que, seule, la présupposition chrétienne, biblique, du Dieu trinitaire Créateur et Sauveur est vraiment vraie.

La philosophie re-formée, en se développant, va pouvoir et devoir rendre un service inappréciable à l'indispensable reformation progressive de l'ensemble du savoir théorique, sous l'autorité normative de la Parole de Dieu. En effet, si chacune des branches du savoir théorique, c'est-à-dire chaque *science particulière*, a comme objet propre, comme *Gegenstand*, un des aspects modaux de la réalité créée, avec son noyau-de-sens irréductible

et définissant un des cercles-de-lois de la création[4], c'est la *philosophie*, dont le *Gegenstand* est tout à la fois *la cohérence de sens* de toute la réalité créée une et multiple et *les inter-relations* des divers aspects modaux qui la structurent "légalement", qui peut et doit assumer, à côté et au-dedans des sciences particulières, le rôle critique et positif qu'elle seule est appelée à jouer :

– *rôle critique*, en s'employant à discerner en toute science particulière, et même dans les *sciences spéciales* que sont la théologie et l'anthropologie, aussi bien ce qui relève de la présence et des influences, souvent subtiles, de motifs-de-base irrecevables parce qu'apostats, que ce qui relève valablement du motif-de-base chrétien, biblique ;

– *rôle positif*, en contribuant à la reformation et à l'affinement des concepts, des notions, qu'utilise chaque science et qui ont généralement des sens analogiques, prospectifs ou retrospectifs, dans les autres sciences ; rôle positif encore, en distribuant et en décrivant systématiquement les sciences particulières selon un ordre logique dépendant de la structure discernable dans la création ; et en caractérisant à part la théologie en tant que science de la Révélation spéciale de Dieu (dans le Christ de l'Ecriture ; dans l'Ecriture du Christ) et l'anthropologie en tant que science de l'homme-image de Dieu, à la lumière de cette même Révélation spéciale.

VII

Il est évident que le mouvement reformé de reconstruction chrétienne doit être entrepris ou poursuivi, *en priorité, dans l'Eglise*, profondément pénétrée hélas ! par l'esprit de révolution, de sécularisation et d'apostasie.

La vraie foi venant de ce qu'on entend la Parole du Christ[5], la priorité des priorités est celle d'une prédication, d'un enseignement, d'une catéchèse, aussi rigoureusement fidèles que possible à l'Ecriture Sainte reçue, sans aucune restriction, dans sa singularité et sa totalité, comme Parole inerrante de Dieu Lui-même. La saine doctrine[6] doit recouvrer dans l'Eglise la place qu'elle n'aurait jamais dû perdre. Aussi, dans les Ecoles, Facultés, Séminaires, Instituts, qui forment au saint Ministère, à la lumière et sous la norme de cette infaillible Parole de Dieu qu'est la Sain-

[4] Dans un ordre non pas de difficulté mais de complexité croissante, les cercles-de-lois peuvent être désignés comme : numérique, spatial, kinématique, physique, biotique, sensitif, logique, historique, symbolico-linguistique, social, économique, esthétique, juridique, moral et pistique.

[5] Rom. 10:17.

[6] 1 Tim. 1:10 ; 2 Tim. 4:3 ; Tite 1:9 ; 2:1.

te Ecriture, les confessions de foi de l'Eglise des premiers siècles (Symboles apostolique, de Nicée-Constantinople, de Chalcédoine) et des Eglises réformées des XVI[e] etXVII[e] siècles, comme aussi les œuvres anciennes ou modernes des docteurs de la grande tradition ecclésiale fidèle à l'Ecriture Sainte, doivent-elles être étudiées pour être suivies, continuées ; et les erreurs et hérésies qu'elles ont combattues doivent-elles être étudiées pour être réfutées, rejetées. Notre temps ne manque pas, grâce à Dieu, de docteurs fidèles rappelant l'Eglise à sa vraie tradition qui est de suivre humblement ce que dit le Christ de l'Ecriture et l'Ecriture du Christ[7].

A la saine doctrine divine qu'elle doit enseigner et proclamer, l'Eglise doit se conformer toujours mieux dans sa vie et dans la vie de ses membres, progressant ainsi dans la sanctification qui est en Jésus-Christ, son unique Chef, par la puissance du Saint Esprit, afin d'être vraiment le sel de la terre et la lumière du monde[8].

Mais — et je le répète car c'est pour le dire et le redire que cet article est écrit —, le mouvement reformé de reconstruction chrétienne doit être entrepris ou poursuivi, *aussi, dans tous les autres domaines de l'existence.*

Il est temps d'en finir avec le défaitisme "chrétien" qu'un Autre a mis à la mode !

[7] Il peut être utile à tel ou tel lecteur de se référer aux œuvres maîtresses suivantes :

A. *Du XIXe siècle* a) parmi les théologiens réformés écossais :
William Cunningham : *Historical Theology*, 2 vol. (Banner of Truth Trust) ;
id. *The Reformers and The Theology of the Reformation.* (B.of T.T.)
James Barnerman : *The Church of Christ*, 2 vol. (B. of T.T.)
b) parmi les théologiens réformés américains
Charles Hodge : *Systematic Theology*, 3 vol. (Eerdmans)
Robert L. Dabney : *Lectures in Systematic Theology* (Zondervan)

B. Du XXe siècle a) du théologien réformé néerlandais
G.C. Berkouwer (en traduction anglaise) *Studies in Dogmatics*, 14 vol. (Eerdmans)
b) de l'exégète réformé américain
Meredith G. Kline : *By Oath Consigned* (1968) ;
id. *The Structure of Biblical Authority* (1972)
c) du théologien réformé néerlandais
Herman Ridderbos : *The Authority of the New Testament Scriptures* (1963) ;
id. *The Coming of the Kingdom* (1962) ;
id. *Paul* (1974)
d) de l'éxégète réformé américain
Geerhardus Vos : *Biblical Theology* (1948)

[8] Francis Schaeffer a particulièrement insisté sur ce point dans : *The Church before the Watching World* (1972).

Depuis des décennies, un peu partout, c'est comme si les "chrétiens" s'entretenaient à jouer battu. C'est comme s'ils étaient prêts à se replier sans cesse sur des positions même pas préparées à l'avance ; c'est comme s'ils étaient fascinés et attirés par tout ce qui va contre la Foi, contre la Sainte Ecriture, contre la Vérité qui, seule, peut affranchir des peurs, des doutes et de la puissance des Ténèbres ; c'est comme s'ils s'ingéniaient à ouvrir les portes de la Cité de Dieu aux adversaires et se proposaient d'être leur cinquième colonne.

Et les "chrétiens" de parler eux-mêmes, constamment, de fin de l'ère chrétienne, d'inéluctable sécularisation, de post-chrétienté. De répéter à qui veut bien (et comment !) les entendre que tout est profane et que rien n'est sacré.

Alors que le Seigneur leur tend et leur ordonne d'employer, pour qu'ils soient vainqueurs dans leur faiblesse même, des armes invincibles, ne dédaignent-ils pas ces armes, ne les jettent-ils pas bas, prêts à pactiser (paix ! paix ! paix !) avec l'Adversaire, sous quelque masque qu'il se présente ?

Dans cet horrible temps de défaitisme "chrétien", les leçons de fidélité, de courage, d'entreprise, d'espérance, d'un S.Augustin, d'un Jean Calvin, d'un Groen Van Prinsterer, d'un Kuyper, d'un Dooyeweerd et d'un Van Til, sont exemplaires. C'est un *sursum corda* qui doit retentir.

Toute espérance humaniste, toute espérance d'un salut (même seulement temporel) de l'homme par l'homme, est illusion, mensonge, duperie. L'homme est bien trop petit pour être un dieu pour l'homme.

Seule l'espérance chrétienne, seule l'espérance du salut (temporel et éternel) de l'homme par Dieu, par la grâce souveraine de Dieu, par l'Evangile-Loi de Dieu, est la vraie espérance. Dieu seul peut être Dieu pour une créature aussi grande, jusque dans sa misère, que l'homme.

Parce que Dieu est le souverain Créateur et Recteur de toutes les réalités visibles et invisibles, ni le salut qui est Son œuvre de grâce, ni le combat dans lequel Il entraîne et conduit les Siens, ne se bornent à je ne sais quelle sphère purement "intérieure", mais doivent s'étendre à toutes les sphères sans exception. Tout doit devenir ou redevenir *chrétien* parce que la seigneurie du *Christ* Jésus, le Fils unique de Dieu incarné pour nous et pour notre salut, est une seigneurie *totale.* La Foi chrétienne place tout sous cette seigneurie du Christ. A Lui, comme au Père et au Saint Esprit l'honneur, la louange et la gloire, pour les siècles des siècles. Amen.

"La politique de Jésus" ou le radicalisme évangélique

par Larry Miller, responsable du foyer Grebel, à Saint Maurice, près de Paris. Larry Miller a étudié avec J.H. Yoder et prépare actuellement un doctorat à la faculté de théologie de Strasbourg.

Dans *The Politics of Jesus*[1], John H. Yoder présente une vision de l'Eglise comme agent de changement des structures sociales et politiques. La stratégie sociale de Jésus face à l'injustice, n'est ni l'insurrection, ni la collaboration prudente, ni la fuite, c'est la création d'un ordre social nouveau, les prémices du Royaume. Ailleurs[2], Yoder parle de la création de "la communauté du Messie", une communauté de disciples non conforme au monde. Ici, cette communauté devient le moyen principal par lequel l'Evangile agit pour changer les structures du monde. La vocation de l'Eglise, c'est "d'être la conscience et la servante à l'intérieur de la société humaine... pour contribuer à la création de structures plus dignes de l'homme" (p. 158)[3].

Le Royaume qui vient : l'attitude de Jésus

Yoder prend comme point de départ le texte canonique de l'Evangile de Luc. Celui-ci, apologète du christianisme auprès

[1] *The politics of Jesus*, William B. Eerdmans (1972). Déjà traduit en hollandais. En préparation en allemand, et en français aux P.B.U. sous le titre de "Jésus et les pouvoirs". Pour ce compte-rendu, nous avons concentré notre attention sur les chapitres 2 ("The kingdom coming"), 7 ("The disciple of Christ and the way of Jesus"), 8 ("Christ and powers"), 9 ("Revolutionary subordination"), 10 ("Let every soul be subject : Romans 13 and the autority of the state") et 12 ("The war of the lamb").
N.B. Tous les ouvrages cités sont disponibles au foyer Grebel (13, rue du Val d'Osne, 94410 Saint Maurice).

[2] *Nevertheless : The Varieties of Religious Pacifism.* Scottdale : Herald Press (1971). Cf. aussi : *The Original Revolution.* Scottdale : Herald Press (1972).

[3] Cf. *The Christian Witness to the State*, pour un développement plus systématique de ce thème. (Newton : Faith and Life Press, 1964).

d'un monde gréco-romain cultivé, n'évite en rien les grandes questions politiques. Le cantique de Marie (Luc 1.26-55) ainsi que les prophéties de Zacharie (1.68-79) et de Jean-Baptiste (3.7-9) expriment l'attente d'un Messie libérateur de l'oppression. Le Messie, dans la conception juive d'alors, devait se manifester avec force dans les structures sociales et politiques. L'instauration du Royaume de Dieu devait passer par la libération politique du peuple de Dieu. C'est dans ce contexte que Jésus est né.

Dans une première manifestation publique, Jésus vient de Galilée au Jourdain pour se faire baptiser par Jean. C'est alors qu'il entend l'appel divin à être le Messie promis (3.21-22). Pour Luc, Jésus est alors désigné comme Messie, vocation que le nazaréen ne repousse pas. Il sait pourtant que le peuple attend un Messie libérateur, politiquement puissant. Que fera-t-il de cette attente ? Ce sera justement l'enjeu des tentations.

"Pendant quarante jours, il était tenté par le diable" (4.2). Selon la première tentation, l'essentiel pour le Messie est de prendre le pouvoir en faisant manger les foules. Le programme d'un tel Messie est avant tout économique. Dans la deuxième tentation, peut-être la plus typique, il s'agit d'être le maître du monde, politiquement puissant : "Je te donnerai tous les royaumes de la terre... tout ce pouvoir avec la gloire de ces royaumes" (4.5-6). Avec la troisième tentation, le diable propose à Jésus un "miracle publicitaire" qui le fera accepter d'emblée par les milieux religieux. Chaque variante représente une manière d'être roi. Que Jésus ne choisisse aucune de ces options ne veut pas dire que son royaume ne sera que spirituel. Il ne désavoue pas l'attente du peuple d'une libération qui sera aussi sociale, mais il sera ce Messie libérateur d'une autre manière.

Au début de son ministère public, dans un sermon inaugural, Jésus esquisse son programme. "Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Ecriture". Il venait de lire un texte d'Esaïe 61 annonçant le jubilé, l'année de grâce du Seigneur. "L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur" (Luc 4.18-19). La venue du Royaume comporte un renouvellement visible des relations sociales et économiques. C'est, par ailleurs, un Royaume ouvert à tout homme qui veut bien y entrer, même les païens (4.24-27).

L'annonce de cette bonne nouvelle trouve un certain écho (4.31 ss.). Des foules, des malades, des percepteurs d'impôts font route avec Jésus. L'ordre religieux établi s'inquiète (5.21, 30). La tension augmente (6.11). Jésus après une nuit de prière nomme douze apôtres, l'embryon d'un nouveau peuple de Dieu, les prémices du Royaume (6.12-16). Sa réponse à l'opposition organisée, c'est de fonder un nouvel ordre social. Or, "on

trouve, dans la communauté des disciples les traits sociologiques les plus caractéristiques de ceux qui s'attaquent à changer la société : une communauté visible structurée, un sérieux dans la décision garantissant que le prix de l'engagement a été consciemment accepté et un style de vie clairement défini distinct de celui de la foule. Elle représente un défi inévitable aux pouvoirs qui existent et le début d'un nouvel ensemble d'alternatives sociales" (p. 47).

Les avertissements adressés aux foules et aux disciples précisent le caractère spécifique de cet ordre social nouveau. Or, Jésus se soustrait à l'acclamation populaire pour parler d'une mission de souffrance et de la croix. Pour le Messie, tout comme pour ses disciples, la croix se dessine à l'horizon. C'est l'alternative à la fois à la violence révolutionnaire et à l'abstention. Bientôt, les foules le quitteront ; elles attendaient le Messie, mais pas le Messie serviteur souffrant.

Jésus et ses disciples s'approchent de Jérusalem. L'opposition s'intensifie. Luc raconte le conflit entre deux systèmes sociaux, le rejet par Jésus du statu quo (19.47 à 22.2). De nouveau, Jésus est tenté (22.46), vraisemblablement par la violence messianique, par la guerre sainte. Matthieu l'explicite : "penses-tu que je ne puisse faire appel à mon Père qui mettrait aussitôt à ma disposition plus de douze légions d'anges ? Comment s'accompliraient alors les Ecritures selon lesquelles il faut qu'il en soit ainsi ?" (Mt 26.53-54). Une fois de plus la possibilité d'insurrection vient à l'esprit de Jésus. Une fois de plus, il l'écarte.

Jésus est arrêté par les soldats. Il est emmené devant Pilate. Rejeté maintenant par la foule qui a préféré le "célèbre prisonnier" Barabbas, Jésus est condamné et mis à mort comme "roi des juifs . Mis à mort, pourquoi ? Parce qu'il était une menace pour l'ordre établi. "Que la menace ne soit pas celle d'une révolte armée, violence et qu'elle gêne néanmoins les autorités au point que celles-ci recourent à des procédés illégaux pour la contrer, est la preuve de l'efficacité politique des tactiques non-violentes..." (p. 59).

Ainsi, Jésus est mis à mort mais il est aussi ressuscité. Et le Royaume qui vient, est-il venu ? Assurément. La mort même de Jésus, c'est l'inauguration du Royaume. La croix est l'accomplisement de la Promesse du Royaume. "Voici sur la croix l'homme qui aime ses ennemis, l'homme dont la justice est supérieure à celle des pharisiens, qui de riche qu'il était, s'est fait pauvre, qui a donné son manteau à ceux qui voulaient prendre sa tunique, qui prie pour ceux qui le persécutent. La croix n'est pas un détour ou un obstacle sur le chemin du Royaume, elle est le Royaume arrivé" (p. 61)... "Les hommes peuvent choisir de considérer le Royaume comme irréel, sans véritable portée, impossible ou peu attirant, mais ils ne peuvent éviter l'appel à une éthique marquée par la croix, une croix définie comme la punition de l'homme qui menace la société en créant une nouvelle

sorte de communauté vivant un genre de vie radicalement nouveau" (p. 62).

La politique de Jésus et l'Eglise primitive

Ainsi Yoder étaie sa thèse d'un Jésus qui vivait et proposait aux disciples une option sociale cohérente que Dieu inaugure en lui, un ordre social nouveau caractérisé par la non-violence évangélique. Mais, question vitale, qu'est-il advenu de cette option socio-politique dans les communautés chrétiennes primitives ? Est-ce que ce message de Jésus a été entendu et mis en pratique dans les situations culturelles et sociales si diverses que représente le monde du Nouveau Testament ? Formulée autrement, la question est la suivante : l'autorité de Jésus était-elle reconnue par l'Eglise primitive aussi en ce qui concerne l'éthique sociale ? Ou bien cette Eglise cherchait-elle ailleurs sa vérité éthique, chez les stoïciens par exemple ?

Le disciple du Christ et l'exemple de Jésus

Les éthiciens chrétiens s'accordent généralement pour dire que les épîtres montrent peu d'intérêt pour la vie et l'enseignement de Jésus. Et pourtant, il y a de nombreux passages, très variés, à travers le Nouveau Testament qui exhortent le disciple à suivre et à imiter le Christ, dans sa vie et dans sa mort. Les communautés chrétiennes primitives n'étaient pas invitées à adorer un Christ lointain mais à s'engager dans une vie conforme à celle de Jésus-Christ.

Que signifie suivre et imiter Jésus-Christ dans l'Eglise primitive ? Esquissons une liste des passages essentiels.

A. Suivre et imiter Jésus *dans sa vie*

1. être "en Christ", définition de la vie chrétienne : 1 Jn 2.6, c'est-à-dire vivre comme il a vécu.
2. partager la vie du ressuscité : Rm 6.6.-11, Ga 2.20, Ep 4.20-24, Col 2.12 à 3.1.
3. aimer comme Jésus-Christ a aimé, c'est-à-dire en se donnant soi-même : 1 Jn 3.11 à 16, Jn 13.34, 15.12.
4. servir les autres comme Jésus-Christ a servi : 2 Co 5.14 s., 2 Co 8.7-9, Jn 13.1-17, Rm 15.1-7.
5. se soumettre comme Jésus s'est soumis : Ep 5.21-6.9, 1 P 2.13-3.7.

B. Suivre et imiter Jésus-Christ *dans sa mort*

1. souffrir avec le Christ, définition de l'existence de l'apôtre : Ph 3.10s., 2 Co 4.10, Col 1.24.
2. partager la condescendance du Christ : Ph 2.2-14.
3. donner sa vie comme il a donné la sienne : Ep 5.15, cf. 1 Jn 3.16.
4. accepter de souffrir injustement comme lui : 1 P 2.20s., 3.14-18, 4.12-16.

5. accepter de mourir comme lui et comme les prophètes avant lui : Ac 2.36, 4.10, 7.52, 23.24 et 1 Th 2.15ss.

Résumer la richesse de ces passages n'est pas chose facile. "Dans certains de ces passages, la référence au ministère terrestre, particulièrement à la mort de Jésus est clair, dans d'autres le Christ abaissé et élevé est représenté par des images moins concrètes et plus hellénistiques. Parfois l'élément de souffrance n'est pas exprimé, parfois il est orienté vers le prix du service rendu à ses frères, mais le plus souvent, il est centré sur la renonciation à la Seigneurie, l'abandon de la sécurité terrestre, la menace que le serviteur souffrant représente pour les pouvoirs de ce monde et l'hostilité de la réponse du monde" (p. 130). Dans tous les cas, il ressort directement que suivre et imiter le Messie représentait pour les communautés chrétiennes primitives un engagement total à la suite de Jésus en conformité avec son message, sa vie et sa mort. Ainsi, l'éthique de l'Eglise du Nouveau Testament est solidement fondée sur Jésus, l'évangéliste de "l'année de grâce", le serviteur souffrant.

Le Christ et les pouvoirs

Peut-être, dirait-on encore, Jésus avait bien une vision sociale cohérente qu'il a même recommandée aux disciples. Peut-être, dans certains écrits néo-testamentaires, voit-on le reflet de cette vision, traduite et actualisée. Mais l'apôtre Paul, quant à lui, ne visait-il pas uniquement l'individu ? L'Evangile, selon lui n'aurait pas grand chose à dire sur le problème de l'Eglise dans la société. Pourtant, il y a plus dans les textes bibliques.

Paul parle souvent des "pouvoirs". Ces "pouvoirs", ces "principautés et puissances" sont les structures de la société, les structures sociales, politiques, économiques, religieuses. Ils ont leur origine dans la création bonne de Dieu (Col. 1.15-17). Mais, de même que l'homme, les pouvoirs sont marqués par la chute. Ils sont en rebellion. Créés pour servir l'homme, ils le rendent esclave. On le voit encore aujourd'hui. L'état, la loi, l'institution, l'entreprise, les "-ismes", semblent exercer sur l'homme un pouvoir pour le réduire en servitude.

Mais l'apôtre Paul ne s'arrête pas là. Car, nous dit-il, Jésus a affronté ces pouvoirs concrètement dans l'histoire, dans son conflit avec les autorités juives et romaines. Ce sont ces pouvoirs qui l'ont crucifié. Mais la victoire est à Dieu ! C'est donc dans la mort même que le christ a vaincu les pouvoirs pour libérer l'homme. "Il a dépouillé les autorités et les pouvoirs, il les a publiquement livrés en spectacle, il les a traînés dans le cortège triomphal de la croix (Col 2.15). Dieu a ressuscité le serviteur souffrant, il l'a établi bien au-dessus de toute Autorité, Pouvoir, Puissance et Souveraineté. Dieu l'a donné au sommet de tout pour tête à l'Eglise, qui est son corps" (Ep 2.22).

Si Jésus a déjà brisé l'emprise des pouvoirs, l'Eglise n'a plus qu'à vivre libre de leur domination pour manifester la victoire du Christ. C'est exactement ce qu'elle fait lorsque le mur social et racial entre juifs et païens fait place à une humanité nouvelle. Vivre la vie nouvelle d'une humanité nouvelle, dit Paul, c'est la tâche primordiale de l'Eglise. "C'est cela même la proclamation de la Seigneurie du Christ sur les pouvoirs dont l'Eglise a déjà commencé d'être libérée. L'Eglise n'attaque pas les pouvoirs, cela le Christ l'a déjà fait. L'Eglise tâche de ne pas être séduite par eux. Par son existence, elle démontre que leur rébellion a été vaincue" (p. 153).

La soumission révolutionnaire

Mais cette humanité nouvelle, si elle n'est pas séduite par les pouvoirs du monde environnant, vit pourtant dans ce monde. Pour cela, il lui faut des recommandations éthiques concrètes. En effet, plusieurs codes moraux (cf. Ep 5.21ss., Col 3.18-4.1, 1 P 2.13-3.7) visent à définir les nouvelles relations tant dans la communauté que dans la société.

On a conclu que ces codes sont tout simplement la reprise des codes moraux de l'époque (ceux des stoïciens, par exemple), preuve que, tout compte fait, l'éthique sociale chrétienne devient une éthique "naturelle". Yoder récuse cette conclusion pour souligner le caractère révolutionnaire de ces codes. Ils sont révolutionnaires par rapport aux autres codes tant juifs que grecs, d'abord parce qu'ils s'adressent en premier lieu aux personnes ayant un statut inférieur : l'esclave, l'enfant, l'épouse, avant de s'adresser aux maîtres, aux parents, à l'époux. Ces personnes n'avaient ni dans le judaïsme, ni dans le monde grec, de statut légal ou moral. Or, dans ces textes, il apparaît que ces personnes sont considérées comme des agents moraux responsables. Libérées par Jésus-Christ (Ga 3.28, Col 3.11), elles sont invitées à se soumettre volontairement pour exercer un ministère dans la situation où elles se trouvent. Deux motifs principaux pour cette soumission : l'imitation de Jésus-Christ (1 P 2.18, Ep 5.22) ou le témoignage rendu aux non-chrétiens (1 P 3.15).

Ces codes moraux chrétiens sont révolutionnaires également en ce que les personnes jouissant d'une position de domination sont appelées à une sorte de soumission : les maris sont invités à aimer leur femme d'un amour qui se sacrifie, les parents à ne pas irriter leurs enfants, les maîtres à bien traiter leurs esclaves en se rappelant qu'eux et leurs serviteurs ont un même Maître. Les personnes en position de supériorité sont invitées à abandonner l'utilisation dominatrice de leur statut.

Yoder résume ainsi son développement sur la "soumission révolutionnaire" : "il est naturel de constater que la libération du Christ brise tous les esclavages et de vouloir vivre en accord avec ce changement radical. Mais justement à cause de Jésus-Christ,

nous n'imposons pas ce changement violemment à l'ordre social au-delà des limites de l'Eglise" (p. 190).

Romains 13 et la soumission aux autorités

Et Romains 13 ? Comment ce portrait d'un Jésus, puis d'un Paul avocats d'une politique non-violente et révolutionnaire s'accorde-t-il avec le fameux passage sur l'Etat ? L'Etat n'est-il pas ordonné de Dieu ? N'a-t-il pas le mandat divin de prendre "le glaive" pour punir le malfaiteur afin de promouvoir le bien ? Le chrétien n'est-il pas censé obéir aux autorités, même lorsqu'il s'agit de prendre les armes ? Pour Yoder, Paul enseigne aux romains à se soumettre à un gouvernement dans lequel ils ne peuvent avoir aucune part. "Le texte ne veut pas dire que les chrétiens sont appelés à servir dans l'armée ou dans la police..." (p. 205). Le magistrat porteur du glaive auquel le chrétien est appelé à être soumis représente la fonction judiciaire ou policière. Celle-ci ne justifie ni la peine de mort, ni la guerre. L'Etat, quant à lui, est au service de Dieu dans la mesure où il encourage le bien. Le chrétien lui obéira tant que ses demandes ne seront pas contraires aux exigences de l'amour (cf. Rm 13.8-10) ; et même alors, il lui restera soumis en acceptant les peines éventuelles.

Ainsi, il n'y aura pas de tension entre Romains 13 et Matthieu 5-7. "Ces deux passages enseignent aux chrétiens d'être non-résistants dans toutes leurs relations, y compris les relations sociales. *Tous deux* appellent les disciples de Jésus à renoncer à participer au jeu des égoïsmes réciproques que le monde appelle "vengeance" ou "justice". *Tous deux* appellent les chrétiens à respecter le processus historique dans lequel l'épée continue d'être maniée et de produire une sorte d'ordre "sous la contrainte", et à lui être soumis, mais non à considérer le port de l'épée comme faisant partie de leur propre ministère de réconciliation" (p. 214).

Conclusion : l'efficacité de l'obéissance

Cette position paraîtra "irresponsable" aux uns, "inefficace" aux autres. Mais le livre de l'Apocalypse révèle la croix et non pas le glaive, la souffrance et non pas la force, comme porteurs de la vérité dans l'histoire. Etre responsable, pour le chrétien, c'est obéir au Seigneur de l'histoire. La clé de cette obéissance, ce n'est pas l'efficacité mais la patience (Ap 13.10). Or, le rapport entre l'obéissance du peuple de Dieu et le triomphe de la "cause" de Dieu, de son Royaume, n'est pas un rapport de cause à effet. C'est le rapport de la croix à la résurrection.

On nous excusera si, pour terminer ce compte rendu, nous laissons la parole à un critique d'une autre tradition que celle de

Yoder[4]. "Vous pouvez penser que Yoder à tort. Mais il faut avoir l'honnêteté de se demander pourquoi il a tort. Une fois que vous commencez à vous poser ces questions sérieusement et à comparer sa présentation avec le Nouveau Testament, vous vous apercevrez peut-être que vous êtes de plus en plus d'accord avec cette thèse selon laquelle l'éthique sociale de Jésus était caractérisée par la création d'une communauté nouvelle de gens qui vivent la vie du Royaume maintenant, une vie caractérisée par le rejet de la violence."

[4] Christopher M.M. Sugden, *"A Different Dream, Jesus and Revolution" Theological Students Fellowship Bulletin*, LXXXI, (Spring 1975) p. 22.

H O K H M A. Revue Théologique, Case postale 66, CH - 1000 Lausanne 22.

RENSEIGNEMENTS UTILES

L'abonnement est valable de janvier à décembre ; il comprend 3 numéros.
On peut s'abonner pour l'année ou davantage.
L'abonnement se renouvelle d'office, sauf résiliation écrite avant le 31 décembre.
L'abonnement souscrit en cours d'année couvre la fin de l'année en cours *et* l'année suivante.

ATTENTION : Vos demandes d'abonnements et tout autre correspondance doivent être adressées exclusivement à HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22.

COMMENT PAYER ?

en Suisse : CCP 10-24712, HOKHMA, Revue Théologique, Lausanne. (Indiquez au dos du talon le motif de votre payement.)

en France : Libellez un *chèque postal* au nom de Louis Schweitzer, 48 rue de Lille, 75007 PARIS, CCP La Source 32095 41x et envoyez-le à *votre propre centre de chèques postaux*. (Indiquez le motif de votre payement).

ou : Libellez un *chèque bancaire* au nom de Louis Schweitzer, 48 rue de Lille, 75007 PARIS et envoyez-le à HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22. (Indiquez le motif de votre payement).

ou : Effectuez un versement à votre guichet de poste en faveur de Louis Schweitzer, 48 rue de Lille, 75007 PARIS, CCP La Source 32095 41x.

ATTENTION : Ne pas adresser vos commandes, ni votre correspondance à Louis Schweitzer, mais à Hokhma, CP 66, CH-1000 Lausanne 22.

en Belgique : Payez à Claude Vilain (pour HOKHMA) 4, av. des Courses, 1050 Bruxelles, B.B.L. 310-0541915-62 *et* informez simultanément HOKHMA (CP 66, CH-1000 Lausanne 22) du montant, de la date et du motif de votre payement.

ATTENTION : Ne pas adresser vos commandes, ni votre correspondance à Claude Vilain, mais à HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22.

dans d'autres pays : Veuillez virer l'équivalent du prix suisse à l'Union de Banques Suisses, Agence de Lausanne, Compte No 329.902.01 Q (pour HOKHMA)

PRIX DU NUMERO :		7 fr. suisses	15 fr. français	110 fr. belges
Prix pour étudiants :		6 fr. suisses	12 fr. français	90 fr. belges
PRIX DE	étudiant :	16 fr. suisses	30 fr. français	260 fr. belges
L'ABONNEMENT :	normal :	20 fr. suisses	36 fr. français	300 fr. belges
	soutien :	30 fr. suisses	60 fr. français	450 fr. belges

Abonnement en cours d'année : souscrire auprès de HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22, qui adressera facture.

CONDITIONS PARTICULIERES pour l'achat d'**anciens numéros** isolés ou en série complète ; de même pour bénéficier d'un tarif **spécial-Tiers-Monde**, veuillez vous adresser à HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22.

H O K H M A n'est subventionnée par aucun groupement.
Merci de contribuer à sa parution et à sa distribution.

En vente en librairie.

N.B. Si vous avez reçu deux exemplaires du même numéro de Hokhma, signalez-le en joignant à votre lettre les deux adresses figurant sur l'emballage. Merci.

ISSN : 0379-7465